


EX LIBRIS
RAV FRIEDER



LEHRBUCH

DER

RELIGIONSGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

DR. EDM. BUCKLEY IN CHICAGO, BIBLIOTHEKAR H. O. LANGE IN KOPENHAGEN, DR. FRIEDRICH JEREMIAS IN LEIPZIG, PROFESSOR DR. J. J. P. VALETON JR. IN UTRECHT, PROFESSOR DR. M. TH. HOUTSMA IN UTRECHT, DR. EDV. LEHMANN IN KOPENHAGEN

HERAUSGEGEBEN

VON

P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

DR. UND ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

Zweite völlig neu gearbeitete Auflage

ZWEITER BAND



FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1897

Druck von C. A. Wagner's Universitätsbuchdruckerei in Freiburg i. B.

Vorwort.

Sollte die neue Auflage meines Lehrbuches der Religionsgeschichte gerechte Ansprüche befriedigen, so musste sie sich zu einem vollständig neuen Buch gestalten.

Zuerst war an der Anlage des Werkes mehreres zu ändern. Die allgemeinen Vorfragen konnten in zwei einleitenden Paragraphen zusammengefasst werden. Der phänomenologische Theil musste entweder stark erweitert werden oder ganz ausfallen. Ich habe das letztere vorgezogen, einerseits des Raumes wegen, andererseits weil die Phänomenologie eine Grenzdisciplin zwischen Geschichte und Philosophie bildet, und daher besser für sich zu behandeln ist. In einigen Jahren hoffe ich meine Beobachtungen und Sammlungen auf diesem Gebiete zu einem neuen Buch zu bearbeiten. Weiter war auch die frühere Scheidung des ethnographischen und des historischen Theils kaum gerechtfertigt; jetzt sind die verschiedenen Religionen in einer übersichtlichen Reihenfolge, wie die ethnographischen und historischen Beziehungen diese von selbst angeben, dargestellt. Endlich ist auch auf Verlangen Vieler eine Uebersicht der israelitischen Religion gegeben.

Was nun die Ausführung betrifft, so war es mir nicht möglich, das im letzten Jahrzehnt auf allen Gebieten so riesig angewachsene Material allein zu bewältigen. Ich habe mich daher der Mitwirkung versichert von Gelehrten, die auf den einzelnen Gebieten den Quellen durch Kenntniss der Sprachen näher standen als ich. Dass ich mich dabei umsah nach solchen Mitarbeitern, die tüchtige specielle Kenntnisse auf ihrem Gebiet vereinigten mit Interesse für religiöse Erscheinungen, versteht sich. Es galt hier ja ein Stück Religionsgeschichte zu liefern, was nicht jeder Fachphilologe kann oder will.

Durch diese Mithilfe nun wurde dreierlei erreicht. Zuerst dass jeder einzelne Theil auf die Höhe der heutigen Forschung gebracht ist, und nicht einige Völker mit geringerem Interesse oder weniger Kenntniss behandelt sind als andere. Dann, dass die Geschichte der For-

schung, welche einen zu grossen Raum einnahm, zurückgetreten ist, um der Darstellung der Religion selber Platz zu machen. Endlich ist jetzt, in höherem Maasse wie zuvor, jede Religion für sich behandelt. Das Buch bringt Geschichte der Religionen, keine Entwicklungsgeschichte der Religion. Die zwei Gesichtspunkte sind gleichberechtigt; man muss aber zwischen ihnen wählen. Ihr Gegensatz tritt namentlich bei der Behandlung semitischer Religionen hervor. Hier sind nun die speciellen Erscheinungen der einzelnen semitischen Civilisationen besonders betont. Namentlich ist die Religion Israels hier in ihrer Eigenart dargestellt, nicht als eine Form der semitischen Religion, sondern in dem was ihre weltgeschichtliche Bedeutung ausmacht.

Im Uebrigen ist der allgemeine Charakter des Buches bewahrt. Auch jetzt bringt es nicht Forschung, sondern Darstellung; gelehrte Noten sind zu einem Minimum reducirt, und von der Litteratur nur dasjenige angeführt, was dem Lernenden, dem Gebildeten, dem Historiker und Philosophen, der sich auf diesem Gebiet orientiren will, nützlich und zugänglich ist. Meinen Herren Mitarbeitern bringe ich meinen besten Dank für die Freundlichkeit und Bereitwilligkeit, womit sie sich dem Geist und Schema der fremden Arbeit gefügt haben. Von ihnen sämmtlich habe ich nur Wohlwollen erfahren.

Dank dieser Bereitwilligkeit mit mir zusammen zu wirken und meinen redactionellen Wünschen entgegen zu kommen, hat der Umstand, dass mehrere Hände an diesem Buch gearbeitet haben, der Einheit des Ganzen keinen Eintrag gethan. Das Buch hat wirklich seinen einheitlichen Charakter bewahrt, und ist durchaus nicht eine Sammlung von verschieden gearteten Stücken. Dass die Paragraphen bald kürzer bald länger sind, fällt doch nicht schwer ins Gewicht, und dass man von einem Volk zu einem andern übergehend bisweilen etwas andern Ton hört, ist kein Schade und konnte auch bei der Arbeit eines einzelnen Autors vorkommen. Widersprüche und ganz entgegengesetzte Betrachtungen und Erklärungen wird man nicht antreffen. Wohl mag der Sachverständige zwischen den Zeilen und im Hintergrund der Betrachtungen zwischen den einzelnen Autoren Unterschiede wittern. Mein eigener Standpunkt im vorigen Buch war ein einigermaassen eklektischer, jedenfalls ein sehr vorsichtiger. Auch in diesem Buch ist das Urtheil besonnen. Die zwei grossen Theorien, die der comparativen Mythologen und die der Anthropologen, deren extreme Vertreter einander so scharf befehden, deren anerkannte Häupter aber (ich denke an Max Müller und E. Tylor) von Anfang an von einander gelernt haben: diese beiden Theorien betrachte ich als zwei äusserst fruchtbare Arbeitshypothesen, unentbehrlich um durch leitende Gesichtspunkte

die Forschung weiter zu bringen. Die historische Betrachtung muss beide in sich aufnehmen; allein es ist noch auf manchen Gebieten schwer zu bestimmen, in welchem Maasse und in welcher Form dies geschehen kann. Nicht überall ist man schon so weit vorgeschritten, wie in der Kenntniss der vedischen Religion, wo die meisterhafte Darstellung OLDENBERG's (wobei man die ausführliche Recension BARTH's im Journal des Savants 1896 berücksichtige) vorläufig das Facit ziehen konnte aus den verschiedenen Betrachtungsweisen, freilich nicht ohne Vorliebe für eine, die anthropologische Seite. Diesen Fragen gegenüber nehmen nun gewiss die einzelnen Mitarbeiter dieses Lehrbuches eine unter sich verschiedene Stellung ein. Allein da ihre Darstellung sachlich bleibt und keiner der Herren unbedingt einer Schule angehört, so hat die Einheit des Buchs darunter nicht gelitten. Auch in der Transscription der Fremdwörter wird man wohl kein streng durchgeführtes System finden. Eine streng wissenschaftliche Transscription würde z. B. ägyptische Namen oft unkenntlich machen und dem Zweck dieses Lehrbuches nicht entsprechen; allzuviel diakritische Zeichen sind überall vermieden, aber überall wird man in dieser Angelegenheit den Herren Mitarbeitern mehr wissenschaftliches Gewissen anmerken als der Redactor auf manchem ihm sprachlich fremden Gebiete bekunden konnte.

Die meisten Abtheilungen mussten durchaus neu bearbeitet werden, einige brauchten nur eine tüchtige Revision. Die Beiträge meiner Collegen habe ich sorgfältig redactionell durchgenommen, bei mehreren war freilich nach der vorhergegangenen Verständigung nichts mehr zu ändern; mit einem Paar der Herren habe ich im engern Sinn zusammengearbeitet.

Ueber die einzelnen Theile wäre noch Folgendes besonders zu bemerken. Wie gesagt sind die allgemeinen Fragen zu dem Allernöthigsten zusammengeschmolzen in §§ 1 und 2. Eine specielle Kraft für die Beschreibung der Wilden hinzuzuziehen habe ich weniger erwünscht gefunden. Die allgemeine Beschreibung dieser, gewissermaassen prähistorischen (auch wo sie bis heute fortdauern) Zustände gehört mehr in die Ethnographie und in die religiöse Phänomenologie. Was von den Religionen dieser Stämme in einer Religionsgeschichte, wo sie allerdings durchaus nicht fehlen dürfen, zu sagen ist, konnte ich selber mit einer Revision meiner frühern Paragraphen besorgen. Auch die Mongolen hätte ich hinzugenommen, allein um die Völker dieser Rasse sämmtlich in einer Hand zu haben, hat Dr. BUCKLEY auch § 6 geschrieben. Es war mir werthvoll, die Mitarbeit dieses Gelehrten, der mehrere Jahre Professor in Japan war, hinzuzuziehen; die §§ 13, 14

über Japan füllen eine Lücke aus, welche das vorige Mal offen geblieben war. Hingegen ist im Theil über China nicht viel geändert, hier und dort ein Titel hinzugefügt oder ein Satz etwas richtiger gestellt, nur § 11 über den Taoismus hat Dr. BUCKLEY neu bearbeitet. Auch für § 86 (im Theil Dr. LEHMANN's eingeklammert) verdanke ich einiges Material dem Amerikaner Gelehrten.

Die Darstellungen der ägyptischen Religion, wo die Arbeiten MASPERO's eine übersichtliche Bearbeitung von Resultaten jetzt möglich machen, und die der assyrisch-babylonischen und syrisch-phönizischen Religionen, wo die Probleme mehr durchblicken und es vielfach noch verfrüht wäre, das anwachsende Material zu einem Gesammtbild zu bearbeiten: diese beiden Theile entsprechen hier ganz dem heutigen Stand der Forschung. Ich bringe daher sowohl Herrn O. H. LANGE als Herrn Dr. FRIEDR. JEREMIAS für ihre ganz anders gearteten Leistungen meinen besten Dank.

Für Israel eine geeignete Kraft zu finden, war aus mehreren Gründen eine meiner schwierigsten Aufgaben. Desto mehr bin ich meinem Freund und vieljährigen Mitarbeiter Prof. VALETON zu Dank verpflichtet, dass er die Aufgabe übernommen und so vorzüglich gelöst hat. Ich hätte weder einen Apologeten, der die wissenschaftliche Kritik der alttestamentlichen Quellen nicht mitmacht, noch einen naturalistischen Betrachter, der die Eigenart der Offenbarungsreligion in Israel verkennt, gern in diesem Lehrbuch zu Worte kommen lassen. Mit meinem Kollegen VALETON bin ich auf diesem Gebiete ganz homogen; wenn ich auch nicht in der Ferne hätte leisten können, was er nach zwanzigjähriger academischer Thätigkeit auf diesem Gebiet geliefert hat. Was er bietet, ist wirklich Geschichte der Religion, ohne sich zu vertiefen in politische Geschichte oder Quellenkritik, deren genaue Kenntniss freilich überall durchblickt. Dieser Theil giebt gewiss dem Lehrbuch erhöhten Werth.

Ebenfalls zu grossem Dank verpflichtet bin ich meinem andern Utrechter Collegen Prof. HOUTSMA, der den Islam wohlwollend übernommen hat. Wiewohl er Philologe ist auf ausgedehntem Gebiet, so datirt sein Interesse für die Religionsgeschichte des Islam schon vom Anfang seiner wissenschaftlichen Laufbahn. Seine geübte Hand hat eine der schwächeren Partien des Lehrbuchs — nur mit der Lebensgeschichte des Propheten war ich näher bekannt — in eine der starken umgeschaffen.

Mein Hauptmitarbeiter war von Anfang an Dr. LEHMANN, mit dem ich jetzt schon mehrere Jahre einen regen und sympathischen wissenschaftlichen Verkehr pflege. Seine vieljährigen Studien auf

weiten Gebieten der Religionsgeschichte unter FAUSBÖLL, GELDNER, ERMAN, JENSEN, seine gediegenen Kenntnisse der einschlägigen Litteratur befähigten ihn durchaus zur Darstellung der wichtigen Hauptreligionen (Inder, Perser), die er hier bearbeitet. Auch bei der Neugestaltung des Theils über die Griechen hat er mir tüchtig geholfen, §§ 103, 104, 105, 108, 109, 113 sind entweder ganz oder grösstentheils von seiner Hand, freilich hat meine Redaction hier und dort auch in diesen Paragraphen eingegriffen. Möge Dr. LEHMANN, der hier, nach seiner (dänischen) Dissertation über die Cultur im Avesta, zuerst in der Oeffentlichkeit als Religionshistoriker auftritt, diese Disciplin noch mit manchen reifen Früchten bereichern.

Die Abtheilung über die Römer schien mir mehr als einer Revision von meiner eigenen Hand nicht zu bedürfen. Ganz neu sind hingegen §§ 134—140. Es waren zuerst zwei Lücken auszufüllen: Slaven und Kelten. Für § 134 über Balten und Slaven verdanke ich Manches dem Rath und den Anweisungen meines hiesigen Collegen Prof. UHLENBECK. Ueber Germanen habe ich schon längere Zeit eine grössere Darstellung, welche als ein Theil der Handbooks on the history of Religions (ed. Prof. JASTROW zu Philadelphia) erscheinen wird, in Vorbereitung. Ich kenne daher so ziemlich alle Beschwerden, die mit einer übersichtlichen Darstellung verbunden sind. Da es aber nicht angemessen war, diese Religion mit einer Ausführlichkeit zu beschreiben, ausser Verhältniss zu ihrer Stellung in der Religionsgeschichte, so habe ich mich knapp fassen müssen.

So möge denn das Lehrbuch der Religionsgeschichte, woran keine Mühe gespart ist, in seiner neuen Fassung die alten Freunde behalten und viele neue erwerben. Es ist als eine getreue Uebersicht des Thatbestandes schon Manchem nützlich gewesen. Dank meinen Herren Mitarbeitern wird es seine Stellung behaupten.

April 1897.

P. D. Chantepie de la Saussaye.

Inhaltsübersicht.

Zweiter Band.

Errata et corrigenda.

Band I.

S. 2 Z. 11 Trottel lies **Trottet.**
S. 2 Z. 17. 18 lies: namentlich kann die französische als neue verbesserte Auflage betrachtet werden.
S. 2 Z. 20 Füge hinzu: **Alland Menzies,** history of religion (1895).
S. 8 Z. 1 von unten: streiche: henotheistische.
S. 37 Z. 7 **Giedel**: lies **Riedel.**
S. 37 Z. 8 Einschalten: für die Philippinen: **Blumentritt**, der Ahnenkultus der Philippinen und ihre religiösen Anschauungen (1882).
S. 69 Z. 2 Der Titel zu lesen: **A. Pfizmaier,** Die Lebensverlängerungen der Männer des Wegs.
S. 78 Der Litteratur beizufügen: **Edm. Buckley,** The Shinto Pantheon (New World Dec. 1896).

Band II.

S. 4 Der Litteratur beizufügen: Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde, her. v. **Bühler.**
S. 91 Z. 16 immerhin — lies: nämlich.
S. 121 Z. 11 v. u. noch — lies: wohl.
S. 126 Z. 15 Vishnu's — lies: Indra's.
S. 134 Z. 15 v. u. Attribut — lies: Attribute.
S. 142 Z. 12 v. u. für eine — lies: für keine.
S. 148 Z. 4 Lectures — lies: lettres.
S. 150 Bei der Litteratur: Grundriss der iranischen Philologie (seit 1896); und ferner: **F. Justi,** Ueber die älteste iranische Religion und ihren Stifter (Preuss. Jahrb. 1897).
S. 368 Z. 21 dem Pales — lies: der Pales.



Die Indogermanen.

§ 65. Allgemeines.

Litteratur. Von den zahlreichen linguistischen und mythologischen Schriften seien hier allein erwähnt die von MAX MÜLLER (namentlich Chips, deutsch Essays, und Lectures on the Science of language); R. ROTH, Die höchsten Götter der arischen Völker (ZDMG 1852); J. DARMESTETER, Le dieu suprême dans la mythologie indo-européenne (RHR 1880, auch in Essais orientaux 1883); A. PICTET, Les origines indo-européennes ou les Aryas primitifs (Neue Ausg. 3 vol., 1878; ein seiner Zeit vorzügliches Buch); O. SCHRADER, Sprachvergleichung und Urgeschichte, linguistisch-historische Beiträge zur Erforschung des indogermanischen Alterthums (2. Aufl., 1890); wobei P. VON BRADKE, Ueber Methode und Ergebnisse der arischen Alterthumswissenschaft (1890). — Eine philosophische Behandlung des mythologischen Materials, anregend und gedankenreich, gab P. ASMUS, Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwicklung (2 Bde, 1875—77).

Die indogermanische Familie — von Einigen nach ihren äussersten Gliedern die indokeltische, von Anderen die arische genannt, welch' letzerer Name aber besser auf die Indo-Perser beschränkt bleibt — umfasst eine Anzahl von Völkern Asiens und Europas: Inder, Iranier (Baktrer, Perser, Meder, wahrscheinlich auch Skythen), Armenier, Phrygier, Thrakier, Albaner, Griechen, Italische Völker, Balten, Slaven, Germanen und Kelten. Die Einheit dieser Völkerfamilie ist durch die vergleichende Sprachforschung, welche auf diesem Gebiet ihre ersten Lorbeeren gepflückt hat, über jeden Zweifel erhoben worden. Nachdem in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts die Koryphäen der Linguistik: BOPP, RASK, SCHLEICHER u. A. den Grund gelegt hatten, schien es eine lösbare Aufgabe zu sein, mit Hülfe der Namen für Flora und Fauna, für Jahreszeiten und Naturerscheinungen, das Stammland des indogermanischen Volkes ausfindig zu machen und den einzelnen Völkern auf ihren Wanderungen zu folgen. Auch über Cultur, Familienverhältnisse, Sitte und Religion gab die Linguistik reiche Aufschlüsse.

Heute, mehr als 50 Jahre nach der Zeit der ersten Begeisterung, ist manche Erwartung getäuscht, und man redet vom indogermanischen Stammland und Urvolk mit viel grösserer Zurückhaltung als noch vor 20 Jahren. Angeblich sichere Resultate sind zu Problemen geworden; die jetzigen Linguisten bezeichnen die meisten Schlüsse und Combinationen der ersten Periode nach der Entdeckung als voreilig und verfehlt. Das indogermanische Stammland hat man schon so ziemlich überall gesucht, auf der Hochebene Pamir, in Armenien, in Süd-Russland, in Lithauen, in Süd-Schweden; und manche Forscher meinen heutzutage, dass die Frage selber kaum eine wissenschaftliche Berechtigung hat. Man hat eben die Erfahrung gemacht, dass die einschlägigen Fragen viel complicirter sind, als man anfangs glaubte. Die früheren Theorien gelten nur noch als, allerdings fruchtbare, Arbeitshypothesen. Das bahnbrechende Buch von V. von Hehn über Culturpflanzen und Hausthiere zwingt zu der Einsicht, wie wenig man auf isolirte Daten Resultate bauen kann. Die Beziehungen der indogermanischen Völker zu den Ureinwohnern in den verschiedenen Ländern oder zu ihren Nachbarn, mit denen sie sich in lebendigem Verkehr vermischten, lassen sich weder leicht klarlegen noch deutlich erfassen. In Indien fanden die einwandernden Arier manche Stämme vor (Bhota, Kola, Gonda, Dravida); die Grenzen der Iranier nach Babylonien einer-, nach Turan andererseits sind schwer zu bestimmen; was in kleinasiatischen Culten im Einzelnen den Indogermanen, was den Semiten zuzuweisen ist; wie die etruskische Cultur mit einer urgriechischen zusammenhängt; welche prähistorischen Völker in Nord-Europa ihre Pfahlbauten, Steine, Gräber und Waffen hinterlassen haben: dies Alles sind Fragen, deren Lösung weder die Linguistik noch die Anthropologie in nächste Aussicht stellt. Allerlei vorläufige Combinationen sind als voreilige Schlüsse beseitigt worden. Nur einige allgemeine Schlüsse über nähere Verwandtschaftsverhältnisse zwischen einzelnen Völkergruppen stehen fest. So bilden gewiss, wie schon gleich anfangs anerkannt wurde, die Perser und Inder eine Gruppe, aber auf der anderen Seite stehen die Iranier auch mit den Slaven in näherem Zusammenhang. Von einer graeco-italischen Gruppe zu reden, ist nicht mehr angängig, hingegen haben die Italiker vieles mit den Kelten gemein.

So wissen wir von der altindogermanischen Religion viel weniger zu erzählen, als die Mythologen der älteren Generation. Wussten diese für griechische Götternamen bald eine Sanskritwurzel aufzufinden, welche ihr Wesen und ihre Mythen erklärte, so scheint es uns jetzt zu gewagt, diese Erklärung fast ganz auf die Etymologie zu gründen.

Auch haben manche sehr einleuchtende Combinationen sich als irrig oder wenigstens unsicher erwiesen, wie z. B. sogar Varuna-Ouranos, und viele der heutigen Linguisten haben sehr viel gegen die vergleichende Mythologie einzuwenden. Auch die Völkerkunde hat ein Wort mit dareingeredet, und für dies und jenes, was man zu dem indogermanischen Grundstock rechnete, Analogien nicht bloss bei Semiten und Aegyptern, sondern sogar bei Rothhäuten und anderen Wilden nachgewiesen. Freilich bleibt Einiges unangefochten. Für die indopersische Periode lassen sich der Yama-Yima, Soma-Haoma, der Vritratödter und manches Andere als gemeinschaftlicher Besitz nicht wegleugnen. Auch ist für die ältere indogermanische Periode die Vorstellung von dem leuchtenden Himmelsgott, von dem Kampf von Göttern und finsteren Dämonen und noch Einiges mehr zu behaupten; dass aber, wie in späterer Zeit noch u. A. von Rydberg entwickelt wurde, diese Urzeit eine ausgeprägte Kosmogonie und Eschatologie gehabt habe, ist nicht anzunehmen.

Die allgemeine Charakteristik der indogermanischen Religion stützt sich aber nicht in erster Linie auf diese prähistorischen Daten, sondern muss den Platz bestimmen, den die Indogermanen im Lauf der Entwicklung in der Religionsgeschichte eingenommen haben. Gewöhnlich zieht man dabei eine Parallele mit den Semiten: hier die Religion, dort die Cultur; hier Gott in der Geschichte, dort Gott in der Natur (Max Müller). Den Werth solcher allgemeinen Betrachtungen kann nur der abschätzig beurtheilen, der überhaupt bloss für Detailforschung, nicht aber für das Allgemeine, die Philosophie der Geschichte, Sinn hat. Die Hauptreligionen der Indogermanen — die indische, persische, griechische, römische, welche untereinander wieder sehr verschieden sind — sind die classischen Repräsentanten des entwickelten und vergeistigten Polytheismus. Während die Semiten ihren Sinn auf das Ueberirdische richteten, und ihre Religionen den Geist der Unterwerfung (Islam), der absoluten Abhängigkeit athmen (§ 23), so sind die Indogermanen bei dem innerweltlichen Lebensprocess stehen geblieben, ihre Religion hat nie eine scharfe Grenzlinie zwischen Göttlichem und Menschlichem gezogen. Dies wird die historische Behandlung der einzelnen indogermanischen Religionen darthun.

Die Inder.

Von Dr. Edv. Lehmann (Kopenhagen).

Litteratur: Ueber Indien im Allgemeinen: Ludwig, Geographie, Geschichte und Verfassung des alten Indiens (1875) und, noch immer werthvoll, Benfeys, Art. Indien in Ersch und Gruber. — Chr. Lassen, Indische Alterthumskunde (4 Bde, 1847—1861, 2. Aufl. v. Bd. I und II 1867—74), war früher eine Hauptquelle der Indologie. — Geschichte Indiens: Eduard Meyer, Gesch. des Alterth. I, und Lefman in Oncken. Als Litteraturgeschichte hat L. v. Schroeder, Indiens Litteratur und Cultur (1881) die älteren von A. Weber (Akademische Vorlesungen 1852, 2. Aufl. 1875) und Max Müller, A history of ancient sanskrit Litterature (1859) abgelöst. Ueber indische Cultur findet sich Vieles in A. Weber, Indische Streifen (3 Bde, 1868—79), Max Müller, Chips from a German workshop (deutsch: Essays 4 vol.); Monier Williams, Indian Wisdom (giebt u. A. ein Bild der indischen Wissenschaft), H. Zimmer, Altindisches Leben. Dutt, Hist. of Civilization in Anc. India. I—III. (1890).

Für indische Religionsgeschichte sind die älteren Werke von H. F. Colebrooke (Misc. Essays ed. by. Cowell) und H. H. Wilson (Works, ed. by. Rost, 5 vol., 1861—1865) und vor Allem J. Muir, Original Sanskrit Texts (3. ed. 1890), besonders Bd. III—V, noch sehr werthvolle Quellen; ebenso Weber, Indische Studien (eine seit 1849 erscheinende Zeitschrift). — Als Handbücher für die gesammte Religionsgesch. Indiens sind A. Barth, Les religions de l'Inde (1870), zuerst in Lichtenberger, Enc. des sc. rel., dann erweitert in engl. Uebersetzung in Trübner Or. Serien 1882 (hier ist die ganze nothwendige Litteratur verzeichnet), und E. W. Hopkins, The Religions of India (1895), heute unbedingt empfehlenswerthe Bücher. — Max Müller, Hibbert Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India (1878), bleibt immerhin ein sehr lesenswerthes Buch, dem seine Gifford lectures (4 vol., auch deutsch) nicht principiell Neues zugefügt haben. — Monier Williams, Religions thougt and life in India: Vedism., Brahmanism. and Hinduism., und P. Wurm, Kurze Geschichte der indischen Religion, sind theilweise noch brauchbar. Umfassende Litteraturangaben in Barth's Bulletins in RHR.

§ 66. Volk und Cultur.

Die Inder werden gewöhnlich sehr einseitig charakterisirt. Die Abkehr von der Weltrealität, die unleugbar in einem grossen Theile ihrer Litteratur der vorherrschende Zug ist, das Phantastische und

Abstracte in ihrem Denken und die Geringschätzung, mit der in gelehrten und religiösen Kreisen auf das praktische Leben herabgesehen wird, hat zu der Anschauung geführt, die Inder seien überhaupt ein Volk von Träumern und Phantasten, ein kraft- und thatloses Volk. Diese Schilderung trifft aber nur für einzelne Schichten dieses Volkes und einzelne Zeiten seiner Geschichte zu; wenn man die Gesammtheit der indischen Bevölkerung und den ganzen Gang ihrer Geschichte betrachtet, bekommt man einen wesentlich verschiedenen Eindruck. Die kühnen Ansiedler, die im frühesten Alterthum von ihrer Heimath jenseits der Flüsse in Pendjab eindrangen und über Dekhan sich verbreiteten, haben gewiss nicht mit Träumereien und Weisheitsdünkel der wilden Urbevölkerung das reiche Land entrissen und eine dauernde Cultur gegründet. An Muth und Energie, an kriegerischem Eifer und praktischer Tüchtigkeit fehlte es diesen Indern keineswegs, auch nicht an Lebenslust und freudiger Hoffnung. Im tapferen Kampfe sterben galt für Heldenglück, aber lieber noch mochten sie leben „hundert Herbste", und jenseits des Todes stand ihnen der Himmel bereit mit ewigem Leben für tapfere Männer.

Das Land, das die Inder erobert hatten, behaupteten sie aber nicht unbestraft. Das tropische Klima hat offenbar erschlaffend auf sie eingewirkt, wenn es sie schon nicht so gänzlich ausgemergelt hat, wie häufig gesagt wird. Noch im Mittelalter finden wir die Inder als ein Volk voll rüstiger Thatkraft. Das Mahâbhârata, die Iliade Indiens, ist wohl von (späteren) philosophischen Betrachtungen überwuchert, die den Helden der Iliade sehr fern gelegen haben würden; der Grundstock des Gedichtes ist aber eine Epopöe, die an Kriegeslust und Heldenruhm der Iliade gar nichts nachgiebt.

Dass Priester, schon im frühen Alterthum im engen Kastenkreise abgesondert, sich zu einem leeren Opferwerken und thatloser Speculation gewidmeten Leben zurückgezogen haben und dass die Gelehrten ausserhalb dieser Kaste den Pessimismus, der sich aus diesem öden Leben entwickelte, weiter ausbildeten, ist nicht die nothwendige Folge des indischen Volkscharakters. Der Kern des Volkes blieb durchgängig von diesen krankhaften Erscheinungen unberührt; die mächtige Kriegerkaste lebte heiter und kräftig fort, ebenso die bürgerlichen Kasten. Im Handelsverkehr eiferten sie weit über das Alterthum hinaus mit den westlichen Völkern, in vielen Gewerben sind sie unerreicht geblieben, und die Reichthümer Indiens sind nicht bloss aus der Erde gewachsen. Dazu sind die Inder noch die Märchenerzähler der Welt gewesen, und es verräth sich gerade in diesen Volkserzählungen eine gewisse selbstbewusste Weltlichkeit.

Feine Beobachtung der Dinge wie des menschlichen Lebens und kluges Moralisiren vereinigen sich hier mit beissendem Witz und lustiger Frivolität und vornehmlich mit einem durchgängigen Sarkasmus über den Stolz und die Habsucht der Priester und die Scheinheiligkeit der asketischen Frömmler.

So ist nicht Alles in Indien Religion; dass aber die Frömmigkeit sowohl in ihrer praktischen Ausübung als durch das mächtige Denken und die reiche Litteratur, zu der sie geführt hat, eine grosse Rolle im Volke gespielt hat, ist zweifellos; die Religion bleibt immerhin die grosse Leistung der Inder, und die indische Religion bildet wohl überhaupt das imponirendste Phänomen des Heidenthums. Drei oder vier Jahrtausende lang hat dieselbe die Herrschaft über die Völker des gewaltigen Landes ausgeübt und bei allen durchgreifenden Umgestaltungen doch ihre ausgeprägte Individualität bewahrt. Die Abkehr von der realen Welt, die in ihren späteren Hauptformen das wesentliche Merkmal bildet, ist allerdings nicht vom ersten Anfang an erkennbar; allen Stufen der Entwickelung ist aber ein Hang zum Mysteriösen und Abstrusen gemeinsam, der sich sowohl in den ersten rohen Symbolen, wie in den subtilen Unterscheidungen und den oft nur scheinbar tiefen Speculationen offenbart; auch bewegt ihre Phantasie sich immer mit Vorliebe in dem Maasslosen, dem Unbegrenzten. Die Inder haben aber früh gelernt, dieses Unendliche als eine Einheit und zwar als eine geistige Einheit zu fassen; ein spiritualistischer Monismus herrscht in ihrem religiösen Denken vor: in dem Geiste sehen sie das Wesen, in den Dingen einen betrügerischen Schein, und erstaunlich ist der Ernst, mit dem sie sich bemühen, den Schein zu opfern, um das Wesen zu greifen: das Entsagen, die heilige Leidenschaft der Inder, ist das grosse Zeugniss für dieses Streben. Das Wesen der Dinge, nach dem sie ringen, hat das indische Denken nur selten als ein Ueberweltliches gefasst: die Immanenz des Weltgeistes ist ihnen die selbstverständliche Grundidee ihrer Weltanschauung; dieser entschiedene Pantheismus entwickelt sich im Laufe des religiösen Lebens vielfach zum Atheismus, und die Frömmigkeit, die von dem Entsagen nicht ablassen will, erhält dadurch ein gewisses nihilistisches Gepräge.

So lebhaft die Inder sich für die Religion interessirten, so wenig sind sie für das politische Leben befähigt gewesen. Mögen sie im Kriege tapfer, im bürgerlichen Leben tüchtig und für gerichtliche Ordnungen nicht unbeanlagt gewesen sein: zu einer Nation haben sie sich nie sammeln können, und von einem indischen Reiche ist nimmer die Rede gewesen, was wohl an der Grösse des Landes gelegen haben kann.

Daher ist es wohl zu verstehen, dass die Inder in der Weltgeschichte nie eine entscheidende Rolle gespielt haben: Inder und indische Cultur haben sich allerdings über das ganze südliche Asien, selbst über die grossen Sundainseln verbreitet, zu einer indischen Religion ist die halbe mongolische Welt bekehrt worden, aber zu einer Herrschaft ausserhalb der Grenzen Indiens, die diese Bewegungen hätte unterstützen können, haben die Inder es nie zu bringen vermocht; vielmehr haben sie im eigenen Land im Kampfe mit den vordringenden Weltmächten immer den Kürzeren gezogen: den Griechen wie den Persern, den Engländern wie den Moslims sind sie eine viel zu leichte Beute gewesen, und die Zukunft der indischen Cultur ist durch diesen Mangel an Nationalgefühl und politischem Sinn ernstlich bedroht.

Dass ein Volk, dem so wenig daran lag, eine Geschichte zu haben, auch sehr wenig für die litterarische Aufbewahrung seiner Geschichte gethan hat, versteht sich von selbst. Den Brahmanen kümmerte es nicht viel, was in dieser Welt des Scheins und der Pein vorging, und hätte nicht hier und da ein tüchtiger Herrscher Inschriften hinterlassen, die zu sammeln und zu deuten übrigens erst die modernste Indologie sich zur Aufgabe gesetzt hat, so wären wir in Bezug auf die Chronologie der Inder in vollständiger Verlegenheit.

In der Wissenschaft können die Inder sich aber anderer, ganz bedeutender Leistungen rühmen. Die Mathematik und die Astronomie haben sie mit grossem Talent behandelt, in der Heilkunst waren sie nicht unwissend, ihre Logik und Psychologie verdient Bewunderung, und in der grammatischen Wissenschaft sind sie nicht von den Arabern, wohl aber von der modernen europäischen Sprachwissenschaft — aber erst von ihr — überholt worden. Ueberhaupt haben die Inder für die Geistesthätigkeiten Anlagen, zu denen Scharfsinn gehört. Die Empirie ist nie ihre Sache gewesen; daher die frühe Verknöcherung ihres Geisteslebens, besonders ihrer Wissenschaft. Für die Religion ist das Ueberwuchern des Scharfsinns in Indien immer ein Unheil gewesen; starre Theologie und öder Ritualismus haben sich schon in der vedischen Zeit vereinigt, um die ursprüngliche Frische aus dem Glaubensleben zu verdrängen. Von Schönheit ist in den heiligen Büchern der Inder nicht viel zu finden, selbst von den vedischen Hymnen gehören die dichterisch werthvollen zu den Ausnahmen. Dass es indessen den Indern keineswegs an ästhetischem Sinn fehlte, das beweist in erster Linie ihre profane Dichtung, die sowohl in dem Epos als in dem Drama eine bedeutende Höhe erreicht hat; in den bildenden Künsten brachten sie es lange nicht so weit: ausser den wunderbaren Leistungen ihres Kunstgewerbes ist nur ihre prächtige Baukunst rühmend zu

nennen, weder in der Plastik noch in der Malerei jedoch haben sie etwas Hervorragendes hinterlassen.

Die vedische und brahmanische Religion.

§ 67. Die Veden.

Litteratur. R. Roth, Zur Litteratur und Geschichte des Weda (1846). — Fr. Max Müller, Lecture on the Vedas (1865, Chips. I). — Uebersetzungen des Rigveda von H. Grassmann (metrisch 1876—77); bedeutender, aber schwer zugänglich: A. Ludwig (1876—79, mit werthvollem Commentar sammt Litteratur und mythologischen Erörterungen); Max Müller (in S. B. E. XXXII). — Eine gute Auswahl in gefälliger metrischer Form ist Geldner und Kaegi, 70 Lieder des Rig-Veda (1875). — Ueber die Religion der Veden handeln ausser Muir V.: A. Kaegi, Der Rigveda (2. Aufl. 1881), als Einleitung sehr zu empfehlen. — H. Oldenberg, Die Religion des Veda (1894), bis jetzt wohl die beste Darstellung. — Kürzer und weniger bedeutend, aber ganz praktisch: E. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens (1893). Nur für den Fachmann zu gebrauchen: A. Hillebrandt, Vedische Mythologie I, Sonne und verwandte Götter; Ludwig, Beiträge zu der Mythologie, im Bd. III seines Rigveda (1878) und das früher bahnbrechende Werk von A. Bergaigne, La religion védique (3 vol., 1878—83). P. Regnaud, Le Rig-Veda (1892), ist durch Barth's Kritik (RHR 1893) als ganz unzuverlässig nachgewiesen. Viele Grundfragen der Vedaforschung sind in Pischel und Geldner, Vedische Studien, behandelt.

Die älteste uns bekannte Periode der indischen Religion nennen wir nach ihren heiligen Schriften die vedische.

Veda bedeutet „Wissen“ (cfr. Fοῖδα). Das heilige Wissen, das in diesen Büchern niedergelegt ist, ist durch Offenbarung zu Stande gekommen; die Veden „sind nicht von Menschen geschriebene“; sie sind rein göttlicher Herkunft, im strengsten Sinne des Wortes inspirirt. Drum sind sie die unfehlbare Autorität für Glaube und Leben. — Die vedische Litteratur ist sehr umfangreich; sie enthält nicht nur die heiligen Lieder, sondern auch Lehrbücher des Rituals der praktischen Theologie und die ersten Anfänge der philosophischen Speculation. Die Liedersammlungen, die den Grundstock des Veda bilden, und die wir gewöhlich schlechthin als „Veda“ bezeichnen, werden mit dem indischen Worte mântras genannt. Sie zerfallen in 4 Abtheilungen (samhitâs = Sammlungen): Rigveda, das Buch der religiösen Gedichte, Sâmaveda, die Gesänge, Texte, Yajurveda, die Opferformeln, wozu noch eine der Redaction, nicht aber dem Inhalte nach spätere Sammlung: der Atharvaveda, das Buch der magischen Lieder und Sprüche, kommt. Von diesen Büchern kommen für die Religionswissenschaft vornehmlich Rig und Atharva in Betracht; die beiden andern Sammlungen, die einen mehr technischen Charakter haben, sind für unsere Zwecke weniger ergiebig.

Der jüngere, durchweg in Prosa geschriebene Veda, besteht aus den sogenannten Brâhmanas. Diese befassen sich mit dem gesammten Opferwesen, wobei aber viel Mythologisches, Theologisches, ja sogar Sprachliches besprochen wird. An die Brâhmanas reihen sich als Nachträge an die Âranyakas, „die Weltbetrachtungen", und die Upanishads, „die Unterweisungen", die die älteste Philosophie der Inder enthalten.

Nachvedisch, aber zum Theil demselben Litteraturkreis angehörig, sind die Sûtras (auch Vedângas, „Glieder des Veda", genannt). Sie sind „Leitfaden" des Schulunterrichts, desshalb überwiegend in knapper Form abgefasst, während die Brâhmanas breit und redselig sind. Die Autorität der Sûtras ist viel geringer als die der Brâhmanas; die letzteren werden sämmtlich (ebenso wie die Mântras) zu der Offenbarungslitteratur (Çruti) gerechnet. Diese Ehre kommt dagegen nur wenigen Sûtren (çrautasûtras) zu; die meisten werden zur Tradition (Smrti) gerechnet (smartasûtras). Diese behandeln u. A. die Haussitten (Gṛhyasûtras) und die Rechtslehre (Dharmasûtras). Das berühmte Gesetzbuch Manu's ist aus dieser Dharmalitteratur hervorgegangen.

Ueber das Alter der Vedalieder (der Mântras) giebt es nur vage Muthmaassungen. Selbst wenn wir den Zeitpunkt ihrer Redaction bestimmen könnten, wäre nur wenig geholfen; denn diese Dichtungen sind Denkmäler einer langen, in vielen Stufen verlaufenden religiösen Entwickelung, die in unabsehbar ferner Vorzeit hat beginnen können. Mögen wir aber diese Lieder noch so weit zeitlich hinaufrücken, Eins steht fest: die Vedalieder tragen schon ein rein indisches Gepräge, woraus man schliessen darf, dass sie unter allen Umständen auf indischem Boden, unter indischer Sonne gezeitigt sind.

Die astronomischen Verhältnisse im vedischen Weltbilde berechnend, hat Jacobi neuerdings die Zeit der vedischen Cultur auf c. 2000 v. Chr. festgesetzt, ja er meint zudem Spuren einer noch älteren Zeitrechnung, die für die Zeit 4000 passen würde, gefunden zu haben. Zu einem ähnlichen Resultat ist gleichzeitig der indische Astronom Tillak gekommen. Ueber die Entstehungszeit der vedischen Poesie ist damit aber nichts Bestimmtes ausgesagt; gewöhnlich wird diese auf c. 1200—1000 v. Chr. angesetzt, aber wenn man bedenkt, dass die Jainasecte, die um 850 v. Chr. auftrat, sich erst auf den Trümmern des Vedismus, ja sogar nach der Blüthezeit des später als dieser entstandenen Brahmanismus hat entwickeln können, scheint diese Datirung lange nicht weit genug hinaufzugehen.

So gehören die Veden jedenfalls zur ältesten Litteratur der

Menschheit, und doch tragen diese altehrwürdigen Gesänge durchaus das Gepräge, nicht aus dem Anfang, sondern aus dem Schlusse einer religiösen und dichterischen Periode herzurühren. Dieses lässt sich, im Gegensatz zu der früheren, besonders von Max Müller aufgestellten Behauptung, wir ständen hier einer naiven Volksdichtung aus der Kindheit der arischen Rasse gegenüber, ganz deutlich erkennen. Wohl finden wir im Veda Spuren jugendlicher Phantasie und primitiver Ansichten, die auf eine Frühzeit des Volkes zurückweisen mögen, — dieselben bleiben immer nur Spuren und verleihen der Dichtung im Grossen und Ganzen keineswegs ihren Charakter. Die ganze dichterische Behandlung des mythischen Stoffes und die theoretische Ausgestaltung der religiösen Ideen verräth durchgehends einen Verfall und ein Altern des geistigen Lebens, wo Schulmethode und Pedanterie das Denken vorwiegend beherrschen, wo der Glaube zur Theorie, der Cultus zum Ritual geworden ist und selbst der priesterliche Dichter nur durch gelehrte und gekünstelte Wendungen dem alten Stoff etwas Neues zuzuführen weiss.

Denn die Dichtung, aus der unser Veda hervorgegangen, war schon zu einer Art Gewerbe geworden; die Verskunst wurde in Dichterschulen nach bestimmter Technik gelernt; der dichterische Apparat ist fertig ausgebildet, und es gilt jetzt, ihn so gescheut und sinnreich als möglich anzuwenden und das Lied durch Wortspiele und Räthsel, durch Doppelsinn und schwerverständliche Anspielungen möglichst kunstvoll und dem gelehrten Kenner schmackhaft zu machen. Dass bei solcher Methode Mittelmässiges herausgekommen ist, liegt auf der Hand; der grösste Theil der so hochgepriesenen vedischen Dichtung ist formell und dürr, gedankenarm und gesucht und selbst für den Inder schwerfällig und dunkel; dass in dem alten Liederstoff Schönheiten verborgen waren, und dass sich unter den uns bekannten Vedahymnen einige geistvolle und vortreffliche Dichtungen befinden, ist damit nicht ausgeschlossen.

So wenig diese Poesie also unmittelbar aus dem Volke hervorgegangen ist, so wenig ist ihr Motiv ausschliesslich ein religiöses gewesen. Nicht alle Gedichte des Rigveda sind geistliche Lieder, wie auch das Princip dieser Liedersammlung durchaus kein liturgisches ist; viele Lieder sind ganz profanen Charakters, wie das Klagelied des Spielers, das Lied von den Fröschen, wo über die Brahmanenschulen gespottet wird; Thierfabeln und poetische Märchen finden sich im Rigveda, von Wettrennenliedern und sehr obscönen Versen ganz zu schweigen.

Einen besonderen Anlass, Lieder hervorzubringen, boten die

grossen Opferfeste, die auf Veranstaltung eines Fürsten oder eines anderen reichen Herren gegeben wurden. Der Brahmane, welcher der geschulte Dichter war, musste dann ein Lied vortragen, in älterer Zeit am liebsten ein neues Lied, das für diese Gelegenheit gemacht war. In ganz unwürdiger Weise haben die Dichter ihre Leistungen der Situation angepasst; nicht nur sind viele Vedalieder höfisch in ihrem Ton, dem Opferherrn und seinen Passionen schmeichelnd, sondern das Verlangen nach reichlichem Honorar, das in Kühen bestand, kommt oft in dem Liede selbst ganz unverhüllt zum Ausdruck; denn dass eine so schwere Kunst nicht unentgeltlich betrieben wurde, wird man verstehen. Desshalb wird der Ton des Liedes oft genug so gestimmt, dass möglichst viele Kühe dafür herauskommen.

Bei den meisten Vedaliedern wird der Name des Verfassers angeführt; häufig sind diese Angaben ohne alle Bedeutung, ja ganz sinnlos. Dass aber eine feste Tradition von den Verfassern des Veda bestanden hat, ist gewiss, und zwar scheint diese vielfach auf historischem Boden zu fussen. Bestimmte Dichterfamilien lassen sich nämlich nicht nur durch das, was von ihnen erzählt wird, sondern aus den Liedern selbst, aus ihrem Charakter, ihrem Refrain u. s. w., erkennen. An der Spitze jeder Familie stand der Ahnherr, der heilige Rishi, nach dem die Familie und die Dichtungen der Familie genannt wurden. Der berühmteste von diesen Rishis ist Vasishtha, dessen Familie das siebente Buch des Rigveda zugeschrieben wird. Wie die Rishis in der vedischen Litteratur auftreten, sind sie überwiegend legendarisch behandelt. Die Geschichte von Vasishtha's Streit mit dem König Viçvāmitra mag historische Wahrscheinlichkeit haben, denn die Kuh, um die sie sich stritten, war eben der Sängerlohn, den der priesterliche König wohl dem berühmten Rishi abgewinnen mochte; die meisten anderen Züge, die von den beiden Sängern erzählt werden, sind ganz legendarisch, ja mythisch. Vasishtha's Geschichte ist mit dem Indramythus eng verwoben, und es wird ihm göttlicher Ursprung zugeschrieben. Er steht da wie Musaios oder ähnliche Sänger der fernen Vorzeit, die wohl existirt haben mögen, nur nicht in der Form, in der wir etwas von ihnen wissen.

In der Ordnung der einzelnen Theile des Rigveda wird auf die Dichterfamilien grosse Rücksicht genommen. Diese Anordnung der Lieder ist sehr sorgfältig nach so bestimmten Principien vorgenommen, dass der Franzose Abel Bergaigne sogar glaubte, ein arithmetrisches System (Anzahl und Länge der Lieder und der Strophen) als Ordnungsprincip nachweisen zu können; dieses gelang allerdings nur gezwungen: zunächst werden die Lieder nach den Dichtern, dann

nach der Gottheit — Agni zuerst, nach ihm Indra u. s. w. — dann nach dem Metrum geordnet; erst nachher wird auf die Strophen Rücksicht genommen, aber dieses allerdings mit ganz pedantischer Genauigkeit. — Von den 10 Büchern (Mandalas) des Rigveda bilden das 1. und das 10. Abtheilungen für sich; Mandala 2—9 (die Familienbücher) bilden eine Klasse; von diesen sind das 7., das Vasishthabuch, das 8. und das 9., das Somabuch, besonders zu nennen. Das 10. Buch, das besonders viele Zauberlieder und philosophische Lieder enthält und dadurch dem Atharvaveda ähnlich wird, gilt häufig für jünger als die anderen Bücher; dies mag von der Redaction gelten, — denn offenbar ist das Buch ein späterer Zusatz, — nicht aber von dem Inhalte, welcher eben zum Theil sehr alt ist. Für die Religions- und Sittengeschichte der vedischen Zeit ist das 10. Buch sehr wichtig.

§ 68. Die Autorität der Veden.

Litteratur. J. Muir, Or. Sanskr. Texts, III.

Es ist vor Allem zu bemerken, dass die Veden Jahrhunderte hindurch nur als Wort, nicht als Schrift überliefert wurden. Die Lehre von diesem Wort als dem kosmischen Princip, als der Alles tragenden und bewirkenden Kraft, als einem Göttlichen und Ewigen, hat in der indischen Speculation manche Phasen durchlaufen, deren wichtigste wir hier verzeichnen.

Schon in den Liedern des Rigveda finden sich Ansätze zu dieser Lehre. Wohl herrscht da die ganz natürliche Auffassung, dass diese Lieder von Dichtern verfasst sind, die sogar ihre Fehler und Schwächen bekennen, aber daneben ist schon die Apotheose der alten Rishi's in vollem Gange; mit den Pitri's, ja mit den Göttern (vor Allem Agni) werden sie identificirt; sie waren mit göttlicher Einsicht begabt, der Götter Tischgenossen, durch ihre Lieder und Sprüche erzeugten sie die Ushas, ihr Opfer verlieh der Sonne ihren Schein. Die Kraft der Lieder kommt der des Opfers, wovon sie ursprünglich ein Theil waren, gleich. Eine Aussage über den Ursprung der drei Veden findet sich allein im Purushasûkta (X, 90), wo aus dem Opfer des Urmenschen die drei Veden hervorgehen, neben denen zwar nicht Atharvaveda mit Namen genannt, aber doch Zauberlieder erwähnt werden.

In der übrigen vedischen, wie in der nachvedischen Litteratur ist diese Lehre sehr üppig entwickelt. So heisst es im Çatapatha Brâhmana, dass Prajâpati, der anfangs allein existirte, durch Devotion die drei Welten (Erde, Luft, Himmel) aus sich selbst hervorgehen liess; hieraus wieder Agni, Vâyu, Sûrya; hieraus die drei Veden;

hieraus die drei heiligen Worte (bhū, bhuvas, svar, welche die drei Welten bezeichnen), während diese drei Veden auch zum Behuf des Opfers, deren nothwendige Bedingung sie sind, geschaffen wurden. Aus dieser und ähnlichen Stellen erhellt sowohl der göttliche Ursprung, als die kosmische Bedeutung der Veden: die Welten sind in den drei Veden zusammengefasst und ruhen auf ihnen, die Veden sind also sowohl Essenz als Basis der Welt. Zusammengefasst sind die drei Veden in den drei Buchstaben der Silbe ôm (a-ŭ-m) und im Gāyatri (drei Strophen an Sāvitri aus R. V. III, 62), einer Formel, die man als „Mutter der Veden“ betrachtete und worüber man allerlei Phantastisches lehrte. Auch der Gedanke, dass die Veden, wie selbst unendlich, so die Quelle aller Dinge seien, und dass alle Eigenschaften aus ihnen hervorgingen, wird wiederholt ausgeführt.

Dass der dreifachen Kenntniss der Veden ein unvergleichlicher Werth beigelegt wurde, brauchen wir kaum hervorzuheben. Diese Kenntniss umfasst Alles und bringt die reichste Frucht. Das Studium des Veda gehört zu den fünf täglichen Pflichten: dieselben sind nämlich die Gabe an Thiere (namentlich das Füttern der Vögel), die an Menschen (Gastfreiheit, bis zu der Gabe eines Trunkes Wasser), die an die Voreltern, die an die Götter (bis zu einem Büschel Holz) und endlich das Studium der Veden. Wer dieses Letztere betreibt, bringt schon dadurch den Göttern Opfer: die Lieder des Rigveda sind eine Gabe von Milch, die des Yajurveda von Butter, die des Samaveda von Soma, die des Atharvaveda von Fett. Der Gewinn davon ist, dass man sich eine unvergängliche Welt und die Vereinigung mit Brahma erwirbt. Selbst asketische Uebungen werden mitunter dem Vedenstudium hintangesetzt, denn dieses bringt nicht bloss zur wahren Erkenntniss, sondern alle Sünden sinken im dreifachen Veda unter.

Diesem hohen Lob der Veden stehen mehr oder weniger wegwerfende Urtheile über manche Theile derselben oder über das Ganze gegenüber. Dazu gab schon die Spaltung des, wie man später speculirte, ursprünglich einheitlichen Veda Veranlassung. Die verschiedenen Schulen betrachteten sich gegenseitig als ketzerisch und unrein; so war ein scharfer Streit zwischen den Lehrern des Rigveda und denen des Sâmaveda, zwischen den zwei Schulen des Yajurveda, zwischen denen des Atharvaveda gegen die drei anderen. Aber auch späteren Schriften gegenüber wurden die Veden hintangesetzt. Die Itihâsa's und die Purâna's schreiben sich selbst bisweilen gleichen oder höheren Werth zu; diese Schriften werden auch oft als fünfter den vier Veden beigezählt. Endlich wird schon innerhalb der vedischen Litteratur (in den Upanishaden) die Meinung laut, welche die Kenntniss der Veden

als die niedrigere der wahren gegenüberstellt, welche durch mystische Contemplation erworben wird. Zur höchsten Einsicht ins wahre Wesen gelangt der Mensch erst, wenn jede klare Unterscheidung aus seinem Geist verschwunden ist; dann hat aber auch der Veda für ihn keinen Werth mehr.

Systematisch wird die Lehre vom Veda in den verschiedenen philosophischen Schulen und durch den Commentator Sâyana-Mâdhava (14. Jahrhundert n. Chr.) entwickelt. Die philosophischen Schulen haben in verschiedener, einander oft entgegengesetzter Weise zum Veda Stellung genommen, alle aber haben das Bedürfniss gefühlt, sich mit diesem heiligen Wort auseinanderzusetzen und ihre Lehre darauf zu stützen. Auch galt es, allerlei Zweifel und Bedenken zu beseitigen und ferner die Stellung der Ueberlieferung (Smriti) zum Veda zu bestimmen. Dies Letztere geschah meistens dadurch, dass man die Smriti (wozu man ausser den Sûtra's auch die Gesetzbücher, die philosophischen Aphorismen, die Itihâsa's und die Purâna's rechnete) als auf den Veda sich gründend darstellte, oder dass man diese späteren Schriften für Frauen, Çūdras u. s. w. bestimmte, damit sie daraus den Heilsweg lernten, während das Studium des Veda ein Privileg der Männer aus den drei reinen Kasten war.

In den Discussionen der Lehrer über diesen Gegenstand verleugnet sich der abstruse Charakter des indischen Denkens nicht. So z. B. wenn Sāyana erst jede Definition des Veda ad absurdum führt und zum Schluss kommt, selbst für die Existenz des Veda sei kein Beweis beizubringen, um dann aus dem Zeugniss des Veda über sich selbst, aus seinem inneren Charakter seine Autorität abzuleiten: allerdings könne Niemand auf seinen eigenen Schultern stehen, aber die Sonne scheine auch bei ihrem eigenen Licht und erleuchtet Alles. Für die Autorität der Veden zeugt die darauf gebaute Smriti, die allgemeine Meinung, auch die der grossen Männer, die Wahrheit und Wirkungskraft ihres Inhalts, welche oft controlirt werden können, also auch da, wo dies nicht der Fall ist, anzunehmen sind. Die Veden offenbaren uns, was auf anderen Wegen der Erkenntniss (Empirie und Induction) nicht zu erreichen ist. Führt man dagegen an, dass manche Stellen einander widersprechen, absurd oder verkehrt sind, und dass die versprochenen Resultate dem Opfer nicht immer folgen, so weisen die Lehrer auf die Arbeit der Exegese, welche solche Unebenheiten kunstreich glättet, auf den Unterschied der Schulen, woraus Differenzpunkte nothwendig hervorgehen, und auf Fehler im Ceremoniell, welche das Opfer seiner Kraft berauben.

Zu den controversen Punkten gehört in erster Linie die Frage

nach der Ewigkeit des Veda. Das Prädicat ist dabei bloss im Verhältniss zur Welt gedacht und schliesst den Ursprung aus Gott nicht aus. Für diese Ewigkeit tritt vornehmlich die Vedānta-Schule ein, während Nyāya und Sânkhya sich dagegen erklären. Dabei wird über die Ewigkeit der Worte und des Lautes, woraus die des Veda folgen würde, disputirt. Hält man dem entgegen, dass das Vorkommen von allerlei Eigennamen der Sänger und anderer Personen und Gegenstände damit nicht vereinbar sei, so werden diese Namen etymologisch auf etwas Anderes gedeutet oder als Bezeichnung der Species, nicht der Individuen aufgefasst und die Rishi's nicht als Dichter, sondern als Empfänger und Ueberlieferer der Lieder betrachtet. Der Ursprung des Veda wird bald auf einen höchsten Gott (Isvara, Brahma), bald auf ein unpersönliches Urprincip zurückgeführt, während eine Schule (Nyâya) die Autorität der Schrift auf die fides humana ihrer competenten Verfasser gründet. Auch in der Bestimmung des Nutzens, der aus dem Veda zu ziehen sei, ging man auseinander. Am schärfsten prägt sich dieser Unterschied wohl aus in den beiden Abtheilungen der Mimânsa, deren eine die praktischen Vorschriften zum pflichtgemässen Handeln, die andere die Erkenntniss des höchsten Wesens als Zweck des Veda hinstellt. Alle diese Richtungen stellen sich aber gemeinsam auf den Boden der Autorität des Veda, wie verschieden dieselbe auch aufgefasst wird. Principielle Verwerfung kommt nur vereinzelt vor, so in der Bhagavata-Lehre, welche eine Frömmigkeit (bhakti) predigt, bei welcher das Vedenstudium von keiner Bedeutung ist.

§ 69. Die Götter.

Litteratur. R. Roth, ZDMG II und VI. Die ältesten Götter etc. — P. v. Bradke, Dyaus-Asura (1885). — A. Hillebrandt, Ueber die Göttin Aditi. — Derselbe, Varuna und Mitra (1877). — K. Bohnenberger, Der altindische Gott Varuna (1893). — Perry, Indra in the Rig-Veda. (Journ. Americ. Orient. Society XI). — G. Bühler, Prajanya (Orient und Occident I, 214). — E. Brandes, Ushas. Myriantheus: Die Açvînen. V. Ehni, Der Yama-Mythus (1889).

Der allgemeinste Ausdruck für Gott ist auf Sanskrit deva, aus einem Worte div oder dyu abgeleitet, das als Verbum „glänzen“, als Substantiv „Himmel“ bedeutet. Die Götter werden durch diese Benennung als leuchtende, das himmlische Licht spendende Wesen, nicht aber nothwendig als Himmelserscheinungen bezeichnet. Neben der allgemeinen Bedeutung Gott ist deva auch die Bezeichnung für eine bestimmte Gruppe übernatürlicher Wesen, die Deven. Diese stehen in vielen Hymnen einer anderen Götterfamilie, den Asuren, gegenüber. Durch die Benennung asura (von asu Leben,

Wurzel as = esse) wurden diese Götter als lebende Wesen, als Geister charakterisirt.

Die Anzahl der Götter wird in der vedischen Theologie gewöhnlich auf 33 angegeben, indem sie dann näher nach den drei Sthānas oder Stätten (Himmel, Luft und Erde) in Vasus, Rudras und Âdityas eingetheilt werden. Die Zahl 33 reicht jedoch lange nicht für die factische Anzahl der Gottheiten aus und ist in der That vielmehr eine Aufrechnung der Göttergruppen; denn die Menge der indischen Götter ist eine sehr grosse, „3339 Götter haben Agni gehuldigt", heisst es in einem Vedaliede. Die Vielheit der göttlichen Wesen ist überall dem vedischen Inder bewusst; ist ihm die Welt doch selbst ein Spiel verschiedener und zufälliger Kräfte. Gewöhnlich richtet sich jedoch das vedische Lied an einen oder ein Paar Götter (wenn auch Lieder „an alle Götter" vorkommen), und der eben gepriesene Gott wird dann häufig als der Alleinige und Höchste gerühmt. Diese gelegentliche Hervorhebung des einzelnen Gottes hat man Kathenotheismus oder kürzer Henotheismus genannt, worüber schon I, S. 16 gehandelt ist. Mit Monotheismus hat diese Religionsform nichts zu thun; sie geht nicht aus dem Bewusstsein der Einheit des Göttlichen hervor, sondern sie ist lediglich aus dem überschwänglichen Charakter der jeweiligen Gottesverehrung entstanden. Wie wenig monotheistisch der vedische Glaube ist, ergiebt sich aus der Thatsache, dass keines der regelmässigen Opfer nur einem Gotte dargebracht wird.

Auffallend ist in dem vedischen Glauben ein gewisser Synkretismus der Göttervorstellungen. Indem der eben angerufene Gott als Höchster gefeiert wird, werden ihm häufig nicht nur die Vorzüge vieler anderen Götter beigelegt, sondern auch Charaktere, Functionen und Erlebnisse derselben ganz kritiklos in sein Bild eingefügt. Diese Vermischung der göttlichen Prädicate macht es sehr schwierig, sich von den einzelnen Götterindividualitäten eine bestimmte Vorstellung zu bilden. Als Vorstufe eines Monotheismus kann man schwerlich diese Eigenart betrachten; vielmehr trägt sie den späteren Pantheismus in ihrem Schooss. Nur in ganz späten kosmogonischen Liedern finden sich Andeutungen eines wirklichen Monotheismus; diese treten aber sowohl ihrem Alter als ihrer Art nach aus dem altvedischen Vorstellungskreis heraus.

Wesen und Charakter der Götter. Die vedischen Götter werden häufig als „Naturgötter" aufgeführt, indem man sie entweder direct als Naturmächte oder doch als deren Vertreter betrachtet. Mit Bestimmtheit lässt sich aber nur sagen, dass diese

Gottheiten zu der Natur in sehr enger Beziehung stehen, und dass die Naturerscheinungen, mit denen sie sich berühren, in der dichterischen Darstellung stark hervortreten. Die Inder dieser Vorzeit waren von frischem Natursinn durchdrungen und haben sich unter der Gewalt der Elemente gefühlt. Sie erbitten sich von den Göttern die Gaben der Natur: Leben, Gedeihen und Fruchtbarkeit, und bezwecken mit dem Cultus einen glücklichen und sicheren Verlauf der Naturbegebenheiten. Und einen solchen kann der Cultus auch bewirken, weil sich die Götter als Lenker der Natur bethätigen. Nicht der Blitz ist Indra, sondern Indra schleudert den Blitz, noch ist er Regen oder Sonne, aber der, welcher Regen und Sonnenlicht spendet. Dass die poetische Sprache und die Unklarheit der mythologischen Bestimmungen sehr oft den Gott mit seiner Function verschmilzt, darf uns nicht irreführen. Auch ist nicht zu verkennen, dass wir Götter in den Veden finden, die nicht von ihrem Element zu unterscheiden sind. So ist Agni das Feuer und zwar wohl nichts Anderes als dieses Element in seinen verschiedenen Formen, und eine Gottheit wie Sūrya ist mit der Sonne ganz identisch. Doch sind die vedischen Götter weder ihrem Wesen noch ihrem Wirken nach ausschliesslich an die Natur gebunden. Schon ein Gott wie Varuna erhebt sich hoch über sein Natursubstrat, und Gottheiten giebt es genug, bei denen ein Solches gar nicht nachzuweisen ist, Götter geistigen oder rein abstracten Gepräges.

Die Art der Vedagötter lässt sich also nicht mit einem Worte bezeichnen. Diese Religion umspannt einen weiten Zeitraum und ist aus dem religiösen Leben vieler Stämme und Volksschichten hervorgegangen. Desshalb muss man in den Veden immer auf überraschende Verschiedenheiten in der Auffassung des Göttlichen vorbereitet sein.

Noch deutlicher zeigt sich diese Verschiedenartigkeit, wenn wir die bunte Welt des niedrigeren, volksthümlichen Glaubenslebens betrachten. Neben dem lichten, hehren Götterkreise treibt in der Luft wie auf Erden ein wahres Gewühl von Geistern und Dämonen sein Spiel: Teufel und Unholde, Hexen, Elfen und Gespenster, die der Mensch entweder abwehren oder für sich freundlich stimmen muss. Dem religiösen Bedürfnisse der breiten Volksmassen viel entsprechender als die priesterlich ausgebildeten Heiligen der höheren Klassen, werden wohl diese Gottheiten zweiten Ranges sich einer nicht weniger ernsten Verehrung erfreut haben, und in den Mythenkreis der officiellen Götter spielen sie so oft hinein, dass die Grenze zwischen Götter- und Dämonenwelt gar schwer zu ziehen ist. Nehmen wir dazu die primitive Anbetung von allerlei Dingen und Naturphäno-

menen, wie Bergen und Flüssen, Thieren und Pflanzen, rohen Fetischismus, mit Ahnenverehrung und Todtencult vermengt, so bekommen wir ein verworrenes und nicht immer erhabenes Bild der vedischen Religiosität, aber ein Bild, das den Vortheil hat, allseitig und ungeschminkt zu sein. — Die Dämonen als ein Ueberbleibsel aboriginer Culte zu betrachten, ist gar kein Grund vorhanden. Sie sind so gut arisch wie die Götter selbst und wie die ganz ähnliche Geisterwelt, die wir in Europa wiederfinden.

Die äusseren Erscheinungen der Götter sind so verschieden wie ihre Art. Gewöhnlich werden aber die höheren Götter ganz menschlich gedacht. Ihr Aussehen wie ihr ganzes Leben und Wesen ist menschlicher Art, sie essen und trinken, lieben und hassen, und manch kühne List — auch hier und da ein derber Spass — wird von den Unsterblichen gewagt. Häufig treten sie als Krieger auf, noch häufiger — und späterhin überwiegend — als opferbringende Priester.

Plastische Ausgestaltung der Göttervorstellungen darf man allerdings nicht in den Veden erwarten; die feste Begrenzung eines Bildes ist nicht Sache des Inders; wo die Göttergestalten nicht ins Unbestimmte verschwimmen, verlieren sie sich häufig ins Ungeheuerliche und Absonderliche. Halbe und ganze Thiergestalten, verworrene Symbole und allerlei wunderliche Geschöpfe gelten den Indern als Götter; doch darf bei dem häufigen Vergleich mit der griechischen Religion nicht vergessen werden, dass solche niedrige Göttervorstellungen auch in der Volksphantasie der Hellenen herrschten, und dass die plastische Schönheit der Olympier ein Werk der Kunst und nicht der Religion war.

Das Seelenleben der höheren Götter besitzt die ausserordentlichen Eigenschaften des ausgebildeten Göttertypus: Unsterblichkeit, Allmacht, Allwissenheit u. s. w. Allein die Unsterblichkeit ist durch den Göttertrank (amṛta = αμ-β-ροσια) bedingt, die Allmacht ist nicht selten ein rein physisches Bewältigen, und ihrer Allwissenheit sind oftmals in der Göttermythologie ganz enge Grenzen gesteckt. Von Charakter sind die Götter meist freundlich und gefällig, wenn der Mensch sie recht zu nehmen weiss, nur ausnahmsweise findet man Jähzorn und Falschheit, und wohl bloss ein einziger Gott kann eine böse Macht genannt werden. Doch hat dieses Wohlwollen auch seine Kehrseite: allzuleicht lassen die Götter sich von den Bitten und Gaben der Sterblichen gewinnen, und wir werden sehen, in wie bedenkliche Lagen ihre Schwäche gegenüber den menschlichen Spenden sie am Ende führen kann.

§ 70. Die einzelnen Götter.

Die Asuras. Dem alten Dyâus Pitar, dem „Vater Himmel" gebührt der erste Platz bei der Aufzählung altindischer Götter, wo auch die Zeitfolge derselben berücksichtigt werden soll. Von seinem Walten in grauer Vorzeit, vielleicht als Göttervater, vielleicht nur als Gott neben anderen Göttern, ist bloss ein schwacher Nachschimmer in den Veden zu entdecken; sein Wesen, seine Thätigkeit, sein Cult sind gleicherweise unbekannt. Um so viel schwieriger wird die Frage, in welchem Verhältniss er zu den Götterfürsten der westlichen Indogermanen steht, mit denen er allerdings durch die Aehnlichkeit des Namens verbunden ist.

Mit Dyâus ist Prithivî (die Erde) eng verbunden. Die mütterliche Erde wird hier, wie fast überall, als Göttin angebetet.

Auch die ehrwürdige Aditi[1] wird wohl, wie sie schon die indischen Theologen aufgefasst haben, eine Erdgöttin gewesen sein. Dieselbe ist häufig durch einen gewagten Schluss aus der ganz zweifelhaften Erklärung des Namens (als „ungebunden") für eine Art Personification der Ewigkeit oder Unendlichkeit gehalten worden; — eine Erklärung, die um so verhängnissvoller ward, als eine ganze Gruppe asurischer Götter, die ihre Söhne genannt werden, die Âdityas, im Anschlusse daran als Wesen der Ewigkeit bestimmt wurden. Hiermit hängt die Behauptung zusammen, dass Aditi eine späte Abstraction sei, die erst nachher den Âdityas als mütterliches Princip zugelegt worden sei. Aber sie ist zweifelsohne von hohem Alter und ganz real. Aditi ist eine Quelle der Güter und Reichthümer, eine segenspendende und beschützende Macht, bei der auch die Verstorbenen wohnen. Ob man sie dann mit der Erde oder, wie Einige wollen, mit der niedrigeren Himmelsgegend verbunden zu denken hat, ist noch die Frage.

„Die Âdityas erhalten, was geht und steht; sie sind die himmlischen Beschirmer der ganzen Welt; weithin schauend, strafen die Heiligen, die höchste Herrschaft wahrend, jeden Frevel." Mit diesen Vedaworten ist der Charakter der Âdityas im Wesentlichen gegeben. Die ethische Seite ihres Wirkens tritt überall hervor; auch ist Freundlichkeit bei ihnen zu finden. So bei Aryaman, einem selten genannten alten Gott, der schon durch seinen Namen als „Edelmüthiger" charakterisirt wird: „ein Gütiger, der ohne Bitte schenkt".

[1] Roth („Die höchsten Götter") erklärt Aditi als Ewigkeit, Max Müller als Unendlichkeit, Pischel (Ved. Stud. II, 85f) als Erdgöttin, Hillebrandt („Die Göttin Aditi") als weibliche Seite des Himmels, Colinet (Transact. IX. Congr. or. 402) als das himmlische Licht. Der letzte erklärt den Namen aus Wurzel di „glänzen". Siehe auch S. Sörensen in Festkr. til V. Thomsen. 1894, S. 335f.

Auch Mitra gehört zu den Göttern, die in der vedischen Zeit wenig hervortreten. Nur ein einziges Lied ist an ihn allein gerichtet, sonst wird er mit Varuna zusammen angerufen. Er scheint ein vormals mächtiger Bundesgott der östlichen Arier gewesen zu sein; wenigstens deutet sein Name (Sanskrit „Freund", Avesta „Eid", „Treue") darauf. Ob er anfangs auch Sonnengott gewesen, als den wir ihn in den Veden und besonders in dem jüngeren Avesta finden, ist nicht zu entscheiden; jedenfalls entfaltet er erst seine Sonnengestalt mit voller Pracht in seinem späteren, ausserindischem Auftreten. — In den Veden wird er als freundlicher, schützender Gott angebetet, er schafft Freiheit von Bedrängniss und schützt die Seinigen vor Krankheit Tod und Niederlage, mehrt den Besitz und giebt den Menschen Gesundheit. Doch fürchtet man sich vor seinem Zürnen: „Nicht wollen wir in Mitra's Zorn fallen, des liebsten der Männer", — das Prädicat ist wohl als Besänftigung des Gottes zu denken.

Während sich Mitra früh aus dem vedischen Pantheon zurückzieht, harrt sein Gefährte Varuna, der grösste und letzte der Asuren, noch lange aus und erfreut sich häufiger Verehrung. In geistiger Ueberlegenheit erhaben, ernsthaft von Charakter, bald streng verfolgend, bald sich des Flehenden erbarmend, überhaupt unstät, in seinem Wesen etwas Verhülltes, Unergründbares tragend, steht er vereinzelt, ja fremdartig in dem lichten, sinnlich frohen Götterkreis der Inder.

Varuna wird als menschliche Persönlichkeit gedacht; im hohen Himmel steht seine Burg, er fährt auf Wagen hin und her, er kleidet sich in prunkendes Gewand. „König Varuna" wird er oft genannt; er herrscht über alle Welt und regiert sie nach strengen Gesetzen.

In der Natur sind die Gewässer und die Nacht seine besondern Gebiete; er wohnt in dem Wasser, er wirkt in der Nacht. Ueberall wo Gewässer sind, da ist Varuna mächtig, selbst in dem menschlichen Körper, und weil die Quelle alles Wassers im Himmel zu suchen ist, hat der Gott auch dort oben seinen Sitz, wo er die himmlischen Ströme vertheilt und sie ruhig nach der Erde sendet. So ist Varuna hier und da, überall anwesend, besonders jedoch im Westen.

Vielleicht ist Varuna's stark betonte Allwissenheit mit seinem nächtlichen Walten zu verbinden. Jedenfalls: Alles ist ihm kund, selbst die innersten Gedanken des Herzens, und was er selbst nicht erforscht, das melden ihm seine tausend Späher. Keiner kann sich vor ihm im Dunkeln verbergen. „Wer immer geht und steht, wer heimlich schleichet, wer ein Versteck sich sucht und wer davon eilt, was Zwei zusammensitzend berathen, das weiss auch König Varuna als Dritter. — Und schlich ich weiter, als die Himmel reichen, nicht käm'

ich los von Varuna, dem König; vom Himmel eilen herwärts seine Späher, sie überschau'n die Welt mit tausend Augen.“ So nahe kommt das Varunalied dem Klang der biblischen Worte; nur darf man nicht die schattenhafte Universalität des nächtlich spähenden Gottes der Allgegenwart Jahve's allzusehr gleichstellen; mit ihm und seinem Walten hat Varuna seinem ganzen Charakter nach sehr wenig Aehnlichkeit.

Als Weltregierer hat Varuna zunächst die Ordnung der Natur — nicht aber die Natur selbst — geschaffen. Er hat den Himmel von der Erde getrennt und die Stützen des Himmels gegründet; er hat der Sonne einen breiten Weg gebahnt, und wie das Fell der Schlächter hat er die Erde für die Sonne ausgebreitet; er lenkt die Tage wie der Renner seine Stuten.

Vor Allem hat er die moralische Ordnung des Menschenlebens gegründet. Die Sittlichkeit, die er geregelt, hat jedoch ein primitives, rein juristisches Gepräge. Sie ruht auf der nackten Scheidung zwischen Recht und Unrecht und wird bestimmt durch das Gesetz unabwendbarer Vergeltung. Die Folgen der Uebertretung zeigen sich unmittelbar; sie sind dem Frevler wie Fallstricke vor seinem Fusse ausgespannt, in denen Varuna ihn fesselt und wie mit geheimen Waffen trifft. Die Strafe besteht meistens in rein physischen Uebeln, besonders in der furchtbaren Wassersucht, mit der Varuna's Name in den Veden so häufig verbunden ist. So erscheint der richterliche Varuna überwiegend als Rächer; oft tritt er wie ein tückischer Dämon auf, der die Schwächen der Menschen kennt und seine Lust hat, sie in dem Netz der Sünde zu fangen; oft aber doch als ein Gott, der voll Erbarmen ist, der Schuld verzeihen und vergessen kann, der auch den Menschen weise macht, dass er die Sünde vermeide, und ihn mit milder Hand durch das Leben leitet.

Ein schöner Zug in dem Verhältniss zu Varuna ist, dass das Gebet dabei so stark hervortritt und das ewige Kaufen und Loskaufen des Opfers etwas auf die Seite schiebt. Ein wirkliches, inbrünstiges Beten, doch nicht ohne klägliches Flehen, begegnet uns in diesen Liedern, besonders in denen, die sich an des Sängers Vasishtha Namen knüpfen: „Vergieb, was unsere Väter einst gefrevelt; vergieb, was wir mit eigener Hand versehen; nimm meine eigenen Missethaten von mir, und lass mich nicht, o Herr! für fremde büssen.“ — Hier wäre der Vergleich mit jüdischer Frömmigkeit statthafter.

Varuna's Name wird gewöhnlich von var „umgeben, bedecken“, abgeleitet und mit dem Namen des griechischen Οὐρανός identificirt. Begrifflich oder historisch berührt er sich jedoch gar nicht mit diesem

Gotte, und der Charakter des Himmelsgottes, der dem Varuna gewöhnlich zugeschrieben wird, ist nicht genau nachzuweisen. Oldenberg und Hardy haben ihn neuerdings zu einem Mondgott machen wollen, der erstere sogar zu einem Gotte semitischen Ursprungs, indem er eine gewisse Aehnlichkeit mit babylonischen Göttervorstellungen zu einem historischen Schluss verwendet hat.

Die friedliche Herrschaft der Asuras ging schon in früher Vedazeit zu Grunde. Dem stärkeren Leben der immer kriegerischen Inder genügten — so scheint es — diese ruhigen, geheimnissvollen Geister nicht. Man hat offenbare, lichtvolle, kühne, kämpfende Götter gewollt, die in Schlacht und Arbeit Hülfe leisten konnten und an der Lebensfreude theilnehmen wollten. Als solche boten sich die Devas dar, und ihnen brachte man zuerst überwiegend, zuletzt ausschliesslich die Opfer. Dieser historische Process spiegelt sich in mehreren Vedaliedern ab; man hört, wie die Deven den Asuren den Göttertrank rauben und wie sie das Opferfeuer (Agni) zu sich locken. Auch friedliche Verträge finden sich, wobei dem Varuna vorgeschlagen wird, sich unter die Herrschaft der Deven zu fügen. Der Sieg der letzteren war so absolut, dass deva überhaupt das Wort für Gott und asura eine Bezeichnung für Dämonen wurde, die man sich als a-sura, „unheilig“ erklärte.

Der Unterschied zwischen Asuren und Deven ist am deutlichsten zu erkennen, wo Indra dem Varuna gegenübergestellt wird. „Der eine fällt der Feinde mehr in Schlachten, der andre wahrt die Satzungen ewiglich.“ Würde man nach dieser Charakteristik wohl die Deven für die roheren, die Asuras für die erhabeneren halten, so ist doch nicht zu verkennen, dass das Culturbild, das sich in der Verehrung der Deven abspiegelt, ein lichteres ist als das der Asurenzeit. Das Leben scheint erfreulicher und thatkräftiger geworden zu sein, das Verhältniss zu den Göttern ist freier, die Furcht vor dem unheimlichen Varuna wird von dem fröhlichen Vertrauen auf Indra abgelöst.

Der Charakter der Deven offenbart sich am deutlichsten in dem Hauptgott dieser Götterfamilie Indra, dessen Name neuerdings von Jacobi als „Mann“ (verwandt mit ἀνήρ) erklärt worden ist. Indra ist der Liebling des Inders, der nationalste und volksthümlichste der vedischen Götter, der am häufigsten genannte, der höchstgepriesene. Schon seine mächtige männliche Fülle: „Ein träufelnder Stier,“ strotzt er von Manneskraft, und Riesenstärke wohnt in seinen Armen. Im Kampf ist er der unbezwingliche Recke, der gewaltige Zerschmetterer der Feinde. Hellhaarig — nicht ein finstrer Sohn des Südens —

steht er in seinem Wagen, von glänzenden Hengsten durch die Luft gezogen; den Donnerkeil in der Hand, schleudert er Blitze nach allen Seiten. Seine Macht und Grösse haben keine Grenzen. Er ist ein Gott sonder Gleichen, der alleinige König der Welt, Schöpfer und Erhalter der Dinge. Himmel und Erde gehorchen seinem Willen; er dehnt sich über die beiden mit seinem Körper aus; die Erde deckt er mit der einen Zehe, in seiner geballten Faust verschliesst er die ganze Welt.

Seine Feinde sind alle Dämonen, die die Natur verderben und den Menschen bedrängen: die Dasyus mit der schwarzen Haut werden häufig genannt. Die Dasyus sind ursprünglich die Urbewohner Dekhans, die von den Indern verdrängt wurden; in der mythischen Sage leben sie als Dämonen weiter, die im Lande unheimlich spuken; auch in dem Luftkreis treiben sie ihr Spiel und wollen gar in den Himmel hineinschleichen. Ferner werden erwähnt die Rakshasas, die schädlichen Unholde der Nacht, die Yâtus, geheimnissvolle Zaubergeister, die Panis endlich, die Geizhälse, die den Reichthum des Regens nicht ausliefern wollen. Sie haben die Kühe gestohlen, von denen der Regen strömt, und halten sie in ihrer Felsenhöhle verborgen; nur durch die Hülfe Bṛháspati's, des Gottes der Gebete, gelingt es Indra, in den Felsen hineinzudringen und die Kühe zu befreien.

Der schlimmste Feind ist doch Vṛtra, das Ungeheuer der Luft, das über den Gewässern brütet und sie mit Argwohn verschlossen hält. „Hoch in der Luft stand Indra und warf sein Geschoss gegen Vṛtra. Dieser, in Nebel sich hüllend, stürzte sich jählings über ihn. Doch Indra mit der scharfen Waffe bewältigte den Feind.“ So furchtbar ist der Kampf, dass Himmel und Erde und alle Geschöpfe zittern; vom Schnauben des Vṛtra erschüttert, fliehen die Götter alle, der Himmel leuchtet von Indra's Blitzen, selbst Tvastar, der den Donnerkeil geschmiedet hat, fällt ohnmächtig um vor seiner schrecklichen Wirkung.

Vṛtra bedeutet „Hinderniss“, „Verhalten“ — des Regens und der Fruchtbarkeit nämlich während der trockenen Zeit. Oft wird er durch seinen Beinamen Ahi als Schlange bezeichnet; auch Çushna, der schlechte Ernten verursacht, ist ein solcher Dämon der Sterilität.

Indra's Naturthat ist zunächst die Bewältigung dieser Dämonen der Dürre. Er offenbart sich als Windgott, indem er den Regen bringt. Gewaltsam bricht er hervor, die Wolkenkühe treibt er eilig vor sich her mit Stieresgebrüll. Die Berge zittern, Bäume zerbricht er, hoch wirbelt er den Staub empor.

Auch nach der Regenzeit wirkt Indra als der Erfreuende, wenn die Menschen genug der Nässe haben und wieder nach der Sonne verlangen. Dann zeugt er auf's Neue die Sonne, dann giesst er Licht in das Licht und enthüllt die himmlische Morgenröthe; die Finsterniss treibt er von dannen und lässt die Erde den Himmel schauen. — Das grosse alljährliche Drama spiegelt sich in dem kleineren täglichen wieder: Indra ist überhaupt der Geber der Sonne und der Morgenröthe, Schöpfer und Herr des Lichtes und der Feind aller Mächte des Dunkels.

Wie Indra in der Natur als Lenker des Regens und der Sonne auftritt, so sehen wir ihn als helfende Macht überall im menschlichen Leben. Vor Allem steht er im Kampfe dem frommen Krieger bei; sein Freund ist nie bewältigt worden; ohne ihn wird keine Schlacht gewonnen. Ein gütiger Gott fürwahr, „der einzige Gott, der sich der Menschen erbarmt". Er spendet mit beiden Händen, mit der linken wie mit der rechten, er giebt nicht wenig, sondern viel; nie nimmt er etwas für sich selbst.

Nur dem Bösen kann er zürnen; denn auch Indra ist ein Rächer des Frevels und richtet über gut und schlecht. Die erhabene Weisheit eines Varuna erreicht er jedoch nicht. Er hat die Schwächen wie die Tugenden des Kriegsmannes, ist sinnlich und roh, voreilig und gewaltsam, im Essen und Trinken maasslos, „Teiche voll Soma" verschlingt er; kein Wunder, dass er nachher im Luftraum umhertaumelt und nicht mehr weiss, was oben oder unten ist. Auch die Heiligkeit der Ehe steht nicht ganz fest in seinem moralischen Bewusstsein, und Frau Indrânî muss sich allerlei gefallen lassen.

Von Grausamkeit merkt man jedoch bei Indra nichts; er ist jähzornig, aber leicht zu besänftigen, überhaupt von gutmüthigem Charakter und zeichnet sich nicht durch praktische Klugheit aus. Darum geräth er trotz aller seiner Kräfte oft in ernste Verlegenheiten, daraus er nur durch die Schlauheit seiner Gehülfen gerettet wird. Ueberhaupt wird Indra mit vielem Humor geschildert; aus den lustigen Indraliedern erkennt man recht, wie populär der Gott gewesen ist; auch in dieser Hinsicht erinnert er an den Thor der Germanen.

Indra's Diener und Gefährten sind die stürmischen Maruts, eine zahlreiche Schaar von wilden, ungestümen Windgöttern. Regenausbreiter werden sie genannt, der Regen ist ihr Schweiss, der auf die Erde strömt, wenn sie unter Toben und Geheul mit Indra durch die Luft ziehen; wie dieser sind sie Wagenkämpfer und stehen ihm im Kampfe bei, doch sind sie an Muth und Eifer bei Weitem nicht mit

dem grossen Gotte zu vergleichen Das sieht man aus einem Liede (I, 165), wo Indra sie in den Kampf hineingelockt hat unter dem Vorwande, dass die Fahrt zu einem fetten Opfer ginge; allein die List enthüllt sich bald, und da die Maruts den Vṛtra erblicken, ergreifen sie die Flucht und werden später von dem Gotte mit wohlverdientem Hohn verspottet. —

Mit den Maruts verwandt und verknüpft ist Rudra, der böse Gott des Veda. Rudra ist offenbar eine sehr alte Gottheit; schon der Umstand, dass in der vedischen Mythographie eine ganze Gruppe „Rudras" neben den Vasus und den Âdityas sich vorfindet, spricht dafür; er ist zugleich einer der wenigen vedischen Götter, die ihre Macht bis auf die Jetztzeit bewahrt haben, denn er lebt in dem Çiva des modernen Hinduismus weiter. — Da der Gott Prajâpati, heisst es, mit seiner Tochter Incest begangen hatte, trugen die Götter, um ein Wesen hervorzubringen, das grausam genug wäre, diese Schuld zu strafen, die furchtbarsten Substanzen, die in ihnen wohnten, auf einen Haufen zusammen, und daraus entstand Rudra. Diese brahmanische Legende, die gewiss einen groben Anachronismus enthält — denn Prajâpati ist ohne Zweifel eine viel jüngere Gestalt als Rudra —, giebt einen deutlichen Begriff davon, wie bestimmt man Rudra als den schreckhaften und rächenden Gott aufgefasst hat. Er ist der wilde Jäger, der mit seiner Schaar über die Erde dahinstürmt und die Menschen, die ihm zuwider sind, mit Bogenschüssen niederstreckt; „blauschwarz ist sein Bauch, roth sein Rücken; mit dem Blauschwarz bedeckt er den Feind, mit dem Roth trifft er den, der ihn hasst." Besonders wird er mit dem Vieh verbunden, über das er herrscht und über das er, wenn er übelgesinnt ist, Krankheiten bringt; da er indessen, durch Opfer besänftigt, die Krankheit zurückziehen kann, wird er auch als heilender Gott betrachtet. Auch über Menschen übt er die Macht der Krankheit und des Genesens aus; über den Kranken spricht man den Spruch: „Der Pfeil, den Rudra dir auf Glieder und Herz entsendet hat, den reissen wir dir jetzt nach allen Seiten heraus." — Rudra wurde früher gewöhnlich für einen Sturmgott gehalten, Oldenberg hat aber (Die Religion des Veda 223 f) eingehend nachgewiesen, dass er ein Berg- oder Waldgott ist, ein Wesen, wie die vielen Faunen oder Silvanen der indogermanischen Mythologie, die als unheimliche Mächte gefürchtet sind und bald als Hirten des Viehs, bald als stürmische Geister die göttliche Macht bezeugen; dass die Maruts die Söhne Rudra's sind, ist nach dieser Auffassung ein Zeichen der Verbindung zwischen dem Sturmwind und den Gebirgswaldungen.

Götter des Tages und des Lichtes. „Das Feuer ist auf Erden erwacht; auf geht die Sonne, die grosse glänzende Morgenröthe entfaltet ihre Pracht, und Ihr habt, o Açvins! Euern Wagen geschirrt, Gott Savitar hat das Leben weit und breit erregt.“

So entwirft uns ein Hymnus das Schauspiel des vedischen Morgens. Die *Açvins*, an die das Lied gerichtet ist, sind ein Brüderpaar, die hier als Wagenlenker auftreten. Ihr Name, von açva (Pferd = equus) abgeleitet, bezeichnet sie als Reiter oder Pferdelenker. Dass sie der mythologischen Idee nach mit den Dioskuren identisch sind, liegt auf der Hand, ob sie aber mit demselben Sternbild wie diese zu verbinden sind, ist mehr als zweifelhaft. Mit Sicherheit ist nur zu sagen, dass sie mit einem Lichtphänomen im frühen Morgen sich verbinden, dem Zwielicht, den ersten Lichtstrahlen, dem Morgenstern, der ja mit dem Abendstern ein Paar bildet, o. ä.

Die Açvins sind starke und kühne, zudem immer freundliche, hülfreiche und erhaltende Gottheiten; sie bringen nicht nur das Licht und den Thau des Morgens: in allen Nöthen und Gefahren stehen sie dem Menschen bei und begleiten ihn als segenspendende Mächte in den entscheidenden Momenten des Lebens.

Als Krieger schützen sie den Frommen in der Schlacht; in Sturm und Seegefahr erscheinen sie dem Flehenden im Meere und bringen ihn glücklich nach Hause. Auch werden sie als Aerzte angerufen; sie heilen besonders Augenkrankheiten, ja sie geben selbst dem Blinden das Licht der Augen wieder. Die Menschen machen sie wieder jung, wenn sie durch Altersschwäche hinfällig geworden sind, den verblühten Frauen geben sie Frische und Schönheit zurück; den Unfruchtbaren verleihen sie Kinder, und wer eine Ehe schliessen will, dem müssen die die Açvins zur Seite stehen. Sie führen — wie Hesperos — die Braut in die Arme des harrenden Bräutigams; auch wird das Kind nicht ohne ihre Hülfe lebendig und unversehrt an's Licht treten. So ist der Kindersegen ganz an sie geknüpft, alles Gedeihen, auch die Fruchtbarkeit der Erde schaffen die leuchtenden Brüder, die freundlichen Spender des Thaues.



Ushas, das rosige Mädchen, die Göttin der Morgenröthe, eilt ihren Brüdern, den Açvins, nach; sie hat sich die Beiden zu Ehemännern erkoren und kommt jeden Morgen sicher zum Stelldichein, eifrig einen Gatten suchend, wie die bruderlose Jungfrau, die darauf angewiesen ist, für ihre Heirath selbst und bald zu sorgen. Besonders spröde ist sie eben nicht; sie scheut sich nicht, der ganzen Welt ihre jugendliche Schönheit zu zeigen, oder sie schmückt sich wie ein Weib, das nach dem Manne verlangt. Dass sie unter den Göttern die Hetäre ist, stimmt mit diesem ihrem Charakter ganz gut überein.

Ushas' Erscheinen ist das Signal des Tages: die Morgenhelle leuchtet mit ihr hervor, die rothen Wolkenkühe treibt sie über den Himmel; auf ihrem strahlenden Wagen rollend, bahnt sie der Sonne den Weg. Jetzt erwacht das Leben auf Erden: die Vögel fliegen aus dem Neste, das Feuer lodert auf Heerd und Altar, die Menschen gehen, sich Nahrung zu suchen; die Priester singen den Lobgesang und hoffen wiederum durch das Opfer Reichthümer zu gewinnen.

Ushas ist wie Eos und Aurora, mit denen sie auch dem Namen nach identisch ist (ush — uro — brennen), mehr ein poetisches, als ein religiöses Gebilde, ein schönes Zeugniss von der reichen Naturphantasie der vedischen Inder und von der heiteren Lebenslust, mit der sie noch den kommenden Tag begrüssten, während sie nur mit Wehmuth an den vorhergehenden denken: „Den göttlichen Satzungen gehorsam nimmt sie den Menschen (einen Tag) ab; die letzte der ewig Entfliehenden, die erste der Kommenden, leuchtet die Morgenröthe."

Nur dürftig ist unser Wissen in Bezug auf die anderen Götter des Lichtes und des Tages, deren Namen wir häufig in den Veden antreffen. Vishnu, der späterhin so mächtige Gott, tritt in dem Veda sehr zurück, von seiner Thätigkeit als Sonnengottheit wird nur ständig wiederholt, dass er in drei Schritten den Himmel durchschritten habe, was die vedische Theologie auf die drei täglichen Sonnenstadien, Morgen, Mittag, Abend oder die drei Manifestationen des Lichtes als Feuer, Blitz und Sonne deutet; wahrscheinlich ist an ein Emporsteigen durch die drei Himmelsregionen, von denen im Veda und Avesta gesprochen wird, zu denken. Aus den Brâhmanas ersehen wir, dass Vishnu als Zwerg gedacht ist, und zwar ist er der Zwerg Indra's, der den Götterkönig auf seinen Ausflügen begleitet und ihm vermöge seiner Schlauheit in kritischen Momenten zu Hülfe kommt. Dieses vermag er um so besser, als er Zauberkünste auszuüben versteht und durch wunderliche Verwandlungen die Gestalt annehmen kann, welche die augenblickliche Lage erfordert.

Savitar, „der Erreger", ist wohl auch Sonnengott; nicht die Sonnenscheibe, sondern die Sonne in ihrer Bewegung. Die aufgehende und untergehende Sonne, die zur Thätigkeit ruft und die wiederum die Nachtruhe bringt. Sûrya dagegen ist die Sonne selbst, wie auch das Wort „Sonne" bedeutet. Sûrya ist weiblich vorgestellt, die Sonnenfrau oder Sonnentochter, wird aber selten persönlich gedacht; in späteren Formen der indischen Religion ist Sûrya männlich.

Eigenthümlicher ist Pûshan, der Gott der Sonnengluth, von Haus aus ein Hirtengott und als solcher der Gott der untersten Kaste. Er lässt die Milch in den Kühen kochen und er beschützt die

Heerde. Mit Indra fährt er oft hinaus, nicht aber auf stattlichem Wagen mit glänzendem Gespanne, sondern in einem kleinen, von Ziegen gezogenen Fuhrwerk, auch trinkt er nicht den köstlichen Soma, sondern er nährt sich mit heissem Brei, davon er soviel gegessen hat, dass ihm die Zähne ganz verdorben sind. Ueberhaupt macht Pûshan einen plebeischen, halb komischen Eindruck; dass er die Würde eines Seelenführers erreicht hat, verdankt er wahrscheinlich seiner Thätigkeit als Gott der Wege, die zu der Stellung des Hirtengottes gehört (cfr. Hermes!).

Agni. Wie das Feuer überall auf der Erde als Heiligthum des Heerdes und Schutz des Hauses verehrt wird, so wird es in der priesterlichen Religion der Veden als Opferflamme angebetet; agni (= ignis), das gewöhnliche indische Wort für Feuer, ist auch der Name des Gottes. Von einer persönlichen Ausgestaltung Agni's ist im Veda nur wenig die Rede; die Gottheit ist mit ihrem Element identisch und alle Betrachtungen, die über das Feuer sich machen lassen, kommen auch dem Gott zu Gute. Er schlummert im Holze und wird immer auf's Neue entstehen, wenn der Opferer die Reibhölzer quirlt; er wohnt in der Sonne, ja schafft die Sonne herbei, wenn er, vor Sonnenaufgang entzündet, gegen den Himmel lodert. Er wird aus den Wassern geboren, wahrscheinlich weil diese dem feuergebärenden Holze Wachsthum und Kraft verleihen. Auch ist dabei an die „Gewässer oben", an die Wolkengewässer zu denken, aus welchen Agni als Blitz hervorbricht. Jedenfalls geht die Sage, er sei vom Himmel herabgeholt. Mātariçvan heisst hier der indische Prometheus; besonders hat ihn jedoch das Priestergeschlecht der Bhrigus aus seinem Verstecke geholt, ihn mit Andacht gesucht und mit Lobliedern entzündet.

Das Letztere mag eine gewisse Wahrheit enthalten, denn Agni ist ohne Zweifel eine sacrificielle Gestaltung, er ist aus der Feuerflamme zum Genius des priesterlichen Standes und des Opfers erhöht worden. So hat er auch selbst den Charakter des göttlichen Priesters, und zwar vertritt er den Opferpriester (den Hotar) unter den Göttern. Weisheit und Würde sind seine hehren Eigenschaften; er kennt das ganze Ritual und versteht alle Ceremonien ohne Fehler zu verrichten. Den Menschen erscheint er als freundlicher Beschützer, wie er sich auch zu dem häuslichen Leben gesellt; bei Hochzeit und Geburt, bei glücklicher Heimkehr des Hausherrn werden ihm Opfer dargebracht; die Dämonen, die Rindern und Pferden nachstellen, versengt er und treibt sie von dannen. Auch nach dem Tode steht Agni den Menschen bei; er ist der Seelenführer, der die

Verstorbenen zum Todtenreiche führt, eine Vorstellung, die natürlich mit der Leichenverbrennung zusammenhängt.

Besondere Bedeutung hat Agni als Götterbote. Er meldet es, wenn das Opfer für die Götter bereit ist; er lädt die Erhabenen ein, die Spenden der Sterblichen zu empfangen, oder er steigt als Flamme zu ihnen empor, ihnen die irdischen Weihen darzureichen.

Drum waren die Götter nicht froh, als Agni sich einst versteckte, weil er sich vor der vielen Opferarbeit fürchtete, und es stritten sich um ihn die beiden Göttergeschlechter der Asuras und der Devas; den ersten entweichend, gesellte er sich zu den Devas, — so wird im Spiegelbild des Mythus erzählt, wie die Herrschaft und der damit verbundene Antheil des Opfers auf ein jüngeres Göttergeschlecht übergeht.

Mit Agni ist Soma eng verbunden. Indem wir diesen Namen nennen, stehen wir einem der bedeutendsten Phänomene, aber zugleich einem der schwierigsten Probleme der vedischen Mythologie gegenüber. Soma ist Gottheit, Soma ist Regen, Soma ist Göttertrank, Opfertrank; er ist Agni, ist Sonne und Mond; ist Gabe der Götter, Gabe an die Götter u. s. f. — Zunächst ist Soma ein Getränk, das aus den Stengeln der Asclepiaspflanze bereitet wurde; der hellgelbe Saft wurde zur Gährung gebracht und, gewöhnlich mit Milch gemischt, als berauschendes Getränk genossen. Wir wissen, dass Soma allgemein als Reizmittel getrunken wurde; besonders aber ist der Trank zu heiligem Gebrauch bereitet worden; so bei den Indern, wie bei den Persern. Wie die letzteren den Soma (haoma) benutzen und preisen, werden wir später sehen: für Indien ist es ganz klar, dass man durch das beliebte Getränk die Götter, vor Allem Indra, den Herrn und König des Soma, herangelockt oder herabgeholt hat, damit sie ihre Gaben, besonders den Regen, bringen. Dass der Soma selbst als Gott gefeiert wird, ist nach indischer Weise nicht anders zu erwarten; ein mächtiger Gott aber wird er dadurch, dass die Götter ihn gar nicht entbehren können und demgemäss seinem Rufe gehorchen müssen; sobald die Quirlsteine der Somapresse ertönen, begeben sich die Götter flugs zur Opferstelle hin.

Wie die Gottheit Soma besonders zum Mondgott geworden oder wenigstens mit dem Mond in ganz enge Beziehung gesetzt worden ist (das Wort soma ist im Sanskrit eine Bezeichnung für den Mond), das ist noch ein Gegenstand des Streites; nicht unwahrscheinlich ist jedoch, dass der hellgelbe Schimmer des Somasaftes bei dieser mythologischen Bildung eine vermittelnde Rolle gespielt hat.

Die Herstellung des Soma, die mit grosser Feierlichkeit voll-

zogen wurde, hat jedoch noch einen weiteren Zweck gehabt als nur die Herbeischaffung des Getränkes. Offenbar liegt in der Somapressung auch eine Natursymbolik, der man wohl eine gewisse Zaubermacht nicht absprechen darf: wie die lebende Flüssigkeit durch das Sieb von Schafhaaren, so soll der Regen aus den Wolken strömen. Regen und Soma werden häufig identificirt; das Geräusch der Somapresse, das Strömen in die Kufe wird als Brüllen und Rauschen des Gewitterregens vernommen, ja der Soma wird ein brüllender Stier, wird Indra selbst genannt.

Noch häufiger wird Soma aber mit Agni verbunden oder ihm gleichgestellt. Regen und Feuer fliessen für das vedische Bewusstsein in einander über, weil sie einander begleiten. Das Feuer bringt (als Blitz) den Regen; der Regen bringt wiederum das Feuer, weil er durch das Wachsthum der Bäume das Feuer ins Holz hineinlegt; der Soma, hat man gesagt, ist das Feuer im flüssigen Zustand (Bergaigne).

So wird der alte, viel besprochene Mythus von der Herabholung des Soma durch die Verbindung Soma's mit Agni zu verstehen sein[1]. Der Adler, der den Soma aus dem Himmel holt und der nachher ihn ausgiesst, ist Agni selbst, der oft genug als Vogel dargestellt wird; das herabsteigende Feuer, der Blitzstrahl, wird als Ursache des Ausströmens der ambrosischen Flüssigkeit, des Soma, des Regens, betrachtet. (Bloomfield, J. A. O. S. XVI.)

§ 71. Der Cultus.

Litteratur. A. Weber, Zur Kenntniss des vedischen Opferrituals (Ind. Stud. X, XIII). — M. Haug, Einl. z. Aitareya Brāhmana. — Colebrooke, Misc. Essays I. — A. Hillebrandt, Das alt-indische Neu- und Vollmondsopfer (1879). — J. Schwab, Das alt-indische Thieropfer (1886). — W. Caland, Alt-indischer Ahnencult (1893); Die alt-indischen Todten- und Bestattungsgebräuche (Kon. Ak. Amsterd. 1896). — B. Lindner, Die Dîkshâ oder die Weihe für das Somaopfer (1878). — M. Winternitz, Das alt-indische Hochzeitsritual (1892).

Ihre stets wachsende Bedeutung verdanken die Gottheiten Agni und Soma ihrer Verbindung mit dem Opfer. Denn die vedische Religion ist in erster und letzter Linie eine Opferreligion. „Das Opfer ist der Nabel der Welt“, und Alles, worauf das Opfer beruht, ist in dem religiösen Entwicklungskampf des Sieges gewiss. Die Götter selbst sind im Vergleich mit dem Opfer von untergeordnetem Interesse, fast etwas Nebensächliches; zuletzt werden sie selbst als opfernde

[1] Der Mythus wurde früher in A. Kühn's „Die Herabkunft des Feuers“ 1859 der Ausgangspunkt für weitgehende religionsgeschichtliche Betrachtungen.

Gestalten gedacht, die nur kraft des Opferns ihre Macht ausüben können. Die Welt ist durch Gottesopfer geschaffen, selbst Götter sind aus dem Opfer entstanden. Diese himmlischen Opfer sind Prototypen der irdischen; das Opfer hat seinen Ursprung im Himmel.

Wie die Götter, so sind auch die Menschen an das Opfer gebunden; es ist das Medium seines Gottesverhältnisses und das Mittel seiner Lebenserhaltung; nicht nur das alltägliche Leben und alle entscheidenden Begebenheiten werden dadurch geweiht und gesegnet, sondern der ganze Verlauf und Bestand des Daseins, selbst der rein physischen Natur, wird durch das Opfer gesichert.

Seinem ursprünglichen Charakter nach ist das vedische Opfer ein freundliches Gastmahl für die Götter. Das Feuer, die harrende Opfergabe und die Gesänge laden die Götter ein oder holen sie herab; auf dem heiligen Gras, das vor dem Altar ausgebreitet ist, bittet man sie, Platz zu nehmen, und jetzt wird Alles, was die Ewigen ergötzen kann, in Hülle und Fülle dargebracht: Fladen und Klösse von Korn und Reis, Milch und Butter, Fett und Fleisch der Opferthiere, vor Allem jedoch Soma, der köstliche Opfertrank. Auch Wohlgerüche, Musik und Tanz sollen die hohen Gäste erheitern, von der Lobrednerei der Dichtungen ganz zu geschweigen.

(Die vegetabilischen Opfer tragen den allgemeinen Opfernamen ishti und werden von dem Thieropfer (paçu = pecus) und von dem Somaopfer unterschieden.)

So wird mit Aufbietung aller Kräfte das hülfreiche Verweilen der göttlichen Mächte erbeten; doch ist das imposante Wohlwollen, das sich in dieser Gastfreundlichkeit entfaltet, nicht ohne egoistische Absicht. Man erwartet, dass die Götter sich erkenntlich erweisen und in demselben Maasse dem Opfernden Hülfe leisten, dass sie ihn schützen gegen Feinde oder Dämonen, gegen Krankheit oder schlechte Witterung, dass sie ihm Reichthum und Ehre und hohe Stellung geben, Kinder und Rinder und langes Leben verleihen (von ethischen Gütern ist aber keine Rede) —. Es wird erwartet oder geradezu gefordert. „Ich dir — du mir"; do ut des ist die kurze Formel des vedischen Opfers: „Hier ist die Butter — wo sind deine Gaben?" und ganz wie bei einem Geschäft wird aufgezählt, wie viele Leistungen die Götter als Entgelt zu liefern haben.

Aehnlich ist der Charakter der die Opfergaben begleitenden Gebete, der Mehrzahl der religiösen Lieder des Rigveda, welche ursprünglich als Prologe einer grösseren Opferfeier gedacht werden müssen. Die Gebete sind selten von Frömmigkeit oder Inbrunst, nie von Demuth getragen; sie gehen auf die Erhaltung äusserer Güter

oder Abwehr von Gefahren aus; von Dankbarkeit sind wenig Spuren zu finden; das Wort „danken“ fehlt überhaupt der vedischen Sprache.

Der Dichter oder Priester vergisst in den Liedern über dem Interesse seines Lohnherrn keineswegs sein eigenes Interesse. Kriechende Lohnsucht spricht aus vielen Liedern: „Wenn ich, o Indra! so mächtig wie du wäre, da wollte ich, o Gabenreicher! meinen Lobsänger reichlich bescheren; nicht wollte ich ihn dem Elend überlassen; ich wollte dem zu Hülfe kommen, der mich von Tag zu Tag erhöht“ (VII, 32).

Die ernstere Seite des vedischen Opferwesens war der sühnende Charakter des Opfers. Wie eifrig man sich bemühte, Sünde zu büssen und Unreinheit zu entfernen, und wie äusserlich und mechanisch andererseits dieses betrieben wurde, wird aus der Beschreibung der einzelnen Opfer hervorgehen.

Die Opfer wurden in den Häusern oder im Freien dargebracht — Tempelgebäude kennt der Veda nicht —; sie theilen sich nach ihrem privaten oder officiellen Charakter in Opfer mit einem oder mit drei Feuern. Das immer benutzte und wohl ursprünglichste von diesen ist das Hausherrnfeuer (gârhapatya), das geheiligte Herdfeuer; die beiden anderen waren das „Opferfeuer“ (âhavanîya), das den Göttern, und das „Südfeuer“ (dâkshinâgni), das den Manen und Dämonen angezündet wurde. Das Anzünden geschah durch Reiben von Hölzern; das Herdfeuer, das bei Begründung des Hausstandes vom Hausvater feierlich angelegt wurde, versah gewöhnlich die beiden anderen Altäre mit Feuer; auch wurden die Opferspeisen immer in diesem gekocht.

Die kleinen häuslichen Opfer, die auf das eine Feuer sich beschränkten, wurden von dem Hausherrn selbst dargebracht; sie bestanden meistens in Schüren des Feuers und Kochen von Speisen, die den Göttern vorgesetzt wurden, woher sie den Namen „Kochopfer“ haben, sind aber von geringer Bedeutung. — Dem Hausherrn (aus den drei ersten Kasten) stand es frei, auch die öffentlichen Opfer zu begehen, diese wurden aber wegen des complicirten Rituals meistens den Priestern überlassen, die sie auf Bestellung und auf Kosten des Opferherrn vollzogen. Die Bestellung des Opfers vertheilt sich zwischen dem Hotar (dem Opferer), dem die Recitation der Gebete oblag, dem Udgâtar (dem Sänger) und dem Adhvâryu (dem Ministrant), der die praktischen Verrichtungen auszuführen hatte. Der ganze Vorgang stand unter der Aufsicht des Oberpriesters, des Brahman. Dieser musste das Ritual (alle drei Veden) auswendig können und die Verrichtungen alle genau beobachten, damit kein Versehen vor-

käme, das verbessert werden müsste, oder das gar die ganze Opferhandlung ungültig machte.

Denn diese bestand aus einem System von zahlreichen umständlichen Verrichtungen, die mit der grössten Sorgfalt und in bestimmter Ordnung vollzogen werden mussten. Schon die Vorbereitungen zum Opfer waren eine Arbeit. Der Opferplatz musste gereinigt, der Altar errichtet und mit schützenden Furchen umzogen werden. Von besonderem Gewicht war das Feuerreiben und die Bestellung der Feuerherde; die ganze Bereitung der Opferspeisen war mit Ceremonien umgeben, vom Melken der Kühe und Mahlen der Körner an bis zu der umständlichen Zerlegung und dem Kochen des Opferfleisches; die Somapressung war ein besonders feierlicher Theil dieser Vorbereitungen. Die Priester mussten sich waschen und salben, kleiden und gürten und hatten während der Opferhandlung selbst unzählige Vorschriften zu beobachten betreffs der abgemessenen Schritte und Körperstellungen, der Beachtung der Himmelsgegenden, des bestimmten Wechsels zwischen den verschiedenen Opferrufen und geheimnissvollem Schweigen, wozu dann noch die schwierige Aufgabe kam, die Lieder und Sprüche ohne den geringsten Fehler herzusagen und mit der richtigen Handlung zu verbinden.

Doch wird der Opferherr dabei mit nichten in Ruhe gelassen. Er sammt seiner Gattin müssen sich durch eine sorgfältig vollzogene reinigende Vorweihe für die heilige Handlung vorbereiten. Dieselbe bestand wenigstens in Baden, Fasten und ehelicher Enthaltsamkeit, was schon den Tag vorher begann; Scheeren von Bart und Haar gehörte ebenfalls dazu. Bei den grösseren Opfern war diese Weihe (dīkshâ) ein sehr complicirtes und langwieriges Verfahren, das mit der äussersten Strenge gehandhabt wurde, „bis der Opfernde mager ist"; „bis ihm das Schwarze in den Augen vergeht", „bis seine Knochen nur noch in der Haut hängen". Ein ganzes Jahr konnte eine solche Diksha dauern.

Die einzelnen Opfer. Die einfachste Form des officiellen Opfer, war das Feueropfer (agnihotra), das jeden Abend und Morgen vollzogen wurde und auch mit allen grösseren Opfern sich verband. Da verweilen sie ehrerbietig bei den drei Feuern oder machen davor ihre Verbeugung. Die materielle Seite des Opfers ist eine Spende von heisser Milch.

Alle 14 Tage wird das Neu- bzw. Vollmondsopfer dargebracht. Die Ceremonie bei demselben ist typisch und wiederholt sich bei allen grösseren Opfern. Die Spende ist hier Fladen oder Kuchen; Ströme von Butter werden in das Feuer gegossen, und dem Opferherrn und den Priestern wird eine gemeinsame Mahlzeit bereitet.

Noch reicher sind die grossen Opfer am Anfang der drei Jahreszeiten: Frühling, Anbruch der Regenzeit und Herbst. Das Feuerreiben, das Anzünden des neuen Feuers hat bei dem Beginn dieser neuen Zeitperioden symbolische Bedeutung. Bei dem Regenzeitfest wird aus Mehlteig und Wolle ein Widder und ein Schaf geformt, wahrscheinlich zur Mehrung der Heerde. Dergleichen Symbolisirungen oder Bildzauber sind in den Opfern häufig. Die Maruts, die Götter des Windes und der Wassergott Varuna werden bei diesem Regenopfer besonders mit Spenden bedacht.

Erstlingsopfer wurden bei der Gersten- und Reisernte (doch nicht als Dankopfer) dargebracht. An den entscheidenden Punkten des Jahreslaufes, an den beiden Solstitien und beim Beginn der Regenzeit, begnügte man sich nicht mit den vegetabilischen ishtis; da wird ein Ziegenbock erdrosselt, zerlegt, gekocht und unter Götter und Menschen vertheilt; das fette Magennetz wird hier, wie auch in anderen Culten, den Göttern besonders dargebracht.

Das grösste von den Jahresfesten war jedoch das Somaopfer oder die Somapressung, besonders in der Form des Agnistoma, des „Feuerlobs" bekannt. Sie wurde einmal jährlich, zur Frühlingszeit vorgenommen und war ein echtes Volksfest, zu dem die Leute von allen Seiten her zusammenströmten. „Die Handlung beginnt in erster Morgenfrühe mit der Litanei der frühwandelnden Gottheiten. Bald ist man mit der Bereitung und Darbringung von Opferkuchen und Milchspenden beschäftigt; bald mit dem Opfer der elf Ziegenböcke an verschiedene Gottheiten, bald mit der Pressung der Somapflanzen, der Reinigung des gewonnenen Tranks, mit mancherlei Mischungen, Hin- und Hergiessen in verschiedene Gefässe, Spenden des Soma an die Götter und Genuss des den Priestern zukommenden Antheils. So ziehen sich die Handlungen und Vorträge den Tag über nach der dreitheiligen Reihenfolge der Morgenpressung, der Mittags- und der dritten Pressung hin, bunt durcheinander Riten alter und junger Herkunft, Anrufungen an die Götter mit Zauberhandlungen einer wilden Vorzeit untermischt." (Oldenberg S. 460f.)

Das grosse Rossopfer (açvamedha), „der König der Opfer", ist der Culminationspunkt des altindischen Cultus. Es wurde zum Schutze des Landes auf des Königs Geheiss und unter der Betheiligung des ganzen Volkes unternommen. Eine grossartige Ceremonie, deren Vorbereitung sich über ein ganzes Jahr erstreckte. Das durch ein Bad geweihte Ross musste in dieser Zeit im Lande umherstreifen, von 400 Jünglingen bewacht. Die Weihe des Opferherrn und seiner Frauen war complicirt und streng asketisch. Unmittelbar nach der Tödtung

des Rosses musste die Königin sich bei dem noch warmen Thiere als Gattin hinlegen, eine Ceremonie, die den Priestern zu allerlei Zoten Anlass gab, die aber eine tiefe Bedeutung gehabt haben wird; vielleicht ist an eine Hingabe des Landes an die Sonne zu denken, denn mit dieser ist das Ross nach indischer Vorstellung nahe verknüpft, ja in der Symbolsprache identisch. Menschenopfer scheinen in früher Zeit mit dem Rossopfer verbunden gewesen zu sein; bekanntlich waren sie bei den Rossopfern der anderen Indogermanen in grosser Ausdehnung üblich; in Indien finden wir nur schwache Rudimente davon.

Die Zeit des Rossopfers war — auch vor den eigentlichen drei Opfertagen — die Festzeit des Volkes, eine Kirmess oder Faschingszeit, wo Alles, was Geselligkeit und Lustigkeit hiess, sich frei entfaltete und die Etikette des Lebens ein bischen leichter genommen wurde. Wettrennen und Würfelspiel, die Leidenschaften der Inder, denen man auch einen religiösen Anstrich gab, Spiel und Gesang der Künstler und Tänzerinnen, Märchenerzählungen, Räthselaufgeben und Liedersingen, das Alles gesellte sich hier zu einem bunten fröhlichen Volksleben von überwiegend weltlichem Charakter.

Unter den Opfern der vedischen Zeit erscheint das Manenopfer als eine uralte Sitte. Der ganze Vorgang trägt alle Züge des primitiven Brauches und besteht in einer einfachen Ernährung der in der Erde wohnenden Väter, die durch Beschwörungen herbeigeführt werden, indem man gleichzeitig die Dämonen von der geweihten Stelle vertreibt. Das Klösseväteropfer wird gegen Abend am südlichen Feuer vorgenommen; nachdem die die Dämonen abwehrenden Furchen gezogen sind, wird der Boden mit Weihwasser besprengt und abgerissenes Gras ausgebreitet, auf dem man Väter, Grossväter und Urgrossväter einlädt Platz zu nehmen. „Es mögen hierher kommen die gedankenschnellen Väter“ ist der Spruch, den der Priester dabei recitirt. Das eigentliche Opfer wird vom Opferherrn selbst vollzogen: er beugt sich auf das linke Knie und begiesst die gegrabene Furche und das Gras mit drei Handvoll Wasser, den Vätern zur Reinigung; dann legt er mit abwärts gerichteter Hand die drei Klösse an die Stellen, wo das Wasser ausgegossen ist, nieder: „Dies dir, o Vater N. N. und denen, die mit dir sind!“ Hierauf kehrt er sich sofort um und spricht: „Hier, o Väter, geniesse ein Jeder von seinem Antheil“; dazu kommt der Wunsch, dass man durch diese Spende langes Leben erhalten möge. Darauf wird wiederum Wasser ausgegossen, damit die Väter sich nach der Mahlzeit reinigen, ferner bekommen sie Salbe und Kleider oder Wolle: „Hier habt ihr Kleider, Väter, nehmt nicht Anderes von uns fort!“ Erst jetzt kommen die eigentlichen Gebete an die Väter:

„Verehrung Eurem Saft und Kraft, Verehrung Eurem Leben, Eurem Zorn und Schrecken; von denen, die in jener Welt sind, möget Ihr die Tüchtigsten sein; von denen in dieser Welt möge ich der Tüchtigste sein.“ Nunmehr werden die Väter feierlich entlassen: „Stehet auf, ihr Väter! gehet fort den geheimnissvollen alten Pfad entlang, gebet uns Reichthum und Glück und preiset unter den Göttern unsere Gaben“. Verehrung des Hausfeuers und die Bitte an Agni um Vertilgung aller Sünde folgt dem eigentlichen Opfer; die Klösse werden aufgenommen; den einen giebt der Opferherr seiner Gattin zu essen, damit sie männliche Leibesfrucht empfange, die beiden anderen wirft er ins Feuer oder ins Wasser oder giebt sie einem Brahmanen.

Das vedische Opfer ist der Form nach ein Werben um die Gunst der Götter, in der Wirklichkeit aber ein Machtmittel über die Götter: die göttliche Hülfe ist die nothwendige Folge des tadellos verrichteten Opfers. „Die Andacht herrscht über die Götter“, heisst es, ja noch plumper wird es ausgesprochen: „Der Opferer jagt den Indra wie ein Wildpret; er hält ihn fest wie den Vogel der Vogelsteller; der Gott ist ein Rad, das der Sänger zu drehen versteht“.

Diese vollständige Umkehrung des natürlichen religiösen Verhältnisses ist nur die Consequenz der durchgängigen, ja grundlegenden Vorstellung vom Opfer: dass es die Verpflegung der Götter sei, ihre wesentliche Lebensbedingung. „Die Götter wachsen bei dem Opfer“, sie holen aus dem Opfer ihre Kraft, so immer Indra aus dem Soma; „wie der Ochs nach Regen brüllt, so verlangt Indra nach Soma“. Der Soma treibt ihn wie mächtige Windstösse vorwärts. Er nimmt von dem Opfer seine Waffen her; die Menschen schmieden ihm den Donnerkeil, setzen seine Arme in Bewegung. — So ist das Opfer und der opfernde Mensch den Göttern ganz unentbehrlich. Die Folgerung, dass die Götter dann auch dem Menschen nicht ganz unentbehrlich seien, liegt nahe und wird auch wirklich gezogen. Die magische Wirkung des Opfers macht den Gott entweder zu einem Diener des Opfernden oder häufig ganz überflüssig. Ueberhaupt trägt das vedische Opfer in bedenklichem Grade den Charakter des Zaubers. Nicht nur die Carîranüsse, die beim Regenzeitopfer ins Feuer geworfen werden, um den Regen herbeizuführen, geben dieser Ceremonie das Gepräge einer Beschwörung, — der ganze Vorgang ist eigentlich als Regenzauber zu betrachten, und dieses ist nur ein Fall aus vielen. Der Unterschied zwischen dem Opfer und dem, was die Inder Zauber nannten, ist eigentlich bloss der, dass der letztere sich nur auf Dämonen und heimliche Mächte bezieht, während das Opfer so zu sagen der officielle, über die anerkannten Götter geübte Zauber ist.

§ 72. Der Zauber.

Litteratur. Vom ganzen Atharva-Veda liegt keine Uebersetzung vor; einzelne Bücher finden sich in Weber's Ind. Stud. I. IV. XIII; eine reiche Blumenlese in Ludwig, Rig-Veda III, die Mantralitteratur und das alte Indien; Hundert Lieder des A.-V. übersetzte Grill (2. Ausg. 1888). Bloomfield: Seven Hymns of the A. V. S. B. E. XLII. Stücke aus einem Brahmana des S.-V. und einem Sutra des A.-V. behandelte Weber: Zwei vedische Texte über Omina und Portenta (Abh. d. kön. Ak. Berlin, 1858). Gromann, Medicinisches aus dem Atharva. Ind. Stud. IX. Roth, Abhandl. über d. Atharva. Progr. Tüb. 1856.

Der Zauber, den wir in dem Rigveda manchmal durchschimmern sehen und der den Atharva ganz beherrscht, ist die praktische Aeusserung der eigentlichen indischen Volksreligion. Er wurzelt ohne Zweifel in dem Glauben der ältesten Vorzeit und hat sich vielfach bis auf unsere Zeit in den unteren Volksschichten Indiens erhalten. So ist der Brahmán, der Priester des Atharva, der wichtigste und volksthümlichste der Geistlichen, ursprünglich wohl ein Zauberpriester gewesen und hat in den Veden noch theilweise diesen Charakter. Das bráhman, von dem er seinen Namen hat, und das gewöhnlich mit „Gebet“ oder „Gebetskraft“ übersetzt wird, hat nicht nur diese Bedeutung, sondern ist auch als „Beschwörung“, „Zauberspruch“ zu fassen. Der Brahmán musste selbst im officiellen Leben sich als Mantiker bethätigen: im Kriege üble Vorzeichen beschwichtigen, gute ausnützen u. s. w. und war desshalb immer an des Fürsten Seite.

Die bunte Zauberwelt der Veden ist uns noch beinahe ganz verschlossen; die wenigen Partien des Atharva, die bis jetzt gedeutet sind, hinterlassen uns den Eindruck eines Aberglaubens und eines Dämonencults, deren zahllose heimlichen Bräuche wie ein Netz über das ganze Leben gezogen sind und sich auch in den anerkannten Cultus hineinweben. Alles was der Mensch zu befürchten hat oder wovon er los sein will, wie böse Geister, Feinde und Nebenbuhler, Unfälle, Krankheit und Missgeschick, wird durch Beschwörungen beseitigt, Alles was er erreichen will, mit Hülfe desselben Mittels gesucht: Hier wird die Hexe aus Stall und Gehöft gebannt, hier die Pflanze gepflückt, kraft deren man alle bösen Wesen sieht. Hockt ein Geschwürdämon auf dem Genick des Menschen oder kommt Aussatz, Durchfall oder Irrsinn über ihn, dann sind Beschwörungen und Getränke da, um diese Uebel zu vertreiben. Das Horn der hurtigen Antilope soll die Genesung beschleunigen, Wunderpflanzen und alleserhaltende Heilgetränke werden angepriesen, ja der Soma selbst und seine Presssteine sollen mit Agni und Varuna die Gelbsucht verscheuchen.

Dem Feinde im Krieg oder dem Widersacher im Rath wird heimlich die Kraft genommen, aber der Fluch kann durch Pflanzen und

Sprüche abgewehrt, ja sogar verschlimmert auf den Zauberer zurückgewandt und Gift aus allen Weltgegenden wie ein Brei gegessen werden, wenn man nur die rechten Zaubermittel kennt.

Wie Feindschaft und Zorn, lässt sich auch die Liebe wenden; dann breitet das verschmähte Mädchen Kräuter unter des Jünglings Kissen, oder sie taucht den Zauberzweig in Honig, dass er begreife, wie süss ihre Liebe und Lippe sei. Die betrogene Gattin bindet mit Sprüchen die Nebenbuhlerin an den Tod, und die noch keinen Gatten hat, wird ihn gewiss durch das Locken der Eltern finden.

Religiöse Bedeutung bekommt der Zauber, wenn er sich von den Einzelfällen des Lebens, in denen er die Heilkunde und die bürgerlichen Wehrmittel vertritt, über das menschliche Dasein überhaupt ausdehnt und die Kraft zur Lebenserhaltung verleiht. Langes Leben und frische Kraft giebt ein Amulet aus unsterblichem Golde; Zaubertränke wie ominöse Fragen und Antworten geben männliche Nachkommenschaft; ist man dem Tode nahe, so kann man ins Leben zurückgerufen werden. Allerlei Witterungszauber macht die Natur dem Menschen freundlich, und bedeutungsvolle Worte nach beendigtem Pflügen geben Besitz und Glück, Gedeihen und Kinder, Nahrung und Vieh. Die Bosheit und die Schuld des Menschen kann Wasser abwaschen und Feuer verbrennen, mit Pflanzen und Sprüchen wird sie vernichtet. Feindliche Opfer werden durch Zauber gestört und Versehen beim eigenen Opfer durch dasselbe Mittel geheilt.

So bemerken wir, wie der Aberglaube die gleichen Güter bringt wie der Glaube, ja selbst die Kraft heiliger Handlungen bändigt. Wie nahe der Teufelscult dem Gottesdienst stand, ja dass er schon von jeher diesem einverleibt war, das zeigt der Umstand, dass das eine der heiligen Feuer, das „Südfeuer“, zur Abwehr der Dämonen angelegt wurde, ein Feuer, das wohl aus dem alten Dämonencult herrührte.

§ 73. Sittenleben. Tod und Jenseits.

Litteratur. Gebräuche: J. S. Speyer, Ceremonia apud Indos quae vocantur Jutaharma (1872); über Begräbniss. — M. Müller, ZDMG IX. und in Zimmer, Altindisches Leben. — V. Ehni, Der Yama-Mythus (1889).

Während die vedische Religion wegen der Schwächen ihres Gottesverhältnisses und ihrer höchst bedenklichen Verwandtschaft mit dem Zauberwesen bei näherer Betrachtung nicht wenig an eigentlich religiösem Werth verliert, kann ihre ethische Bedeutung auf vielen Punkten nicht bestritten werden.

Das Familienleben der vedischen Inder wurde durch die Religion fest und sittlich geregelt: die Ehe geht auf göttliche Einrichtung zurück,

Ehebruch wird gerügt und muss nach freiwilligem Eingeständniss der schuldigen Frau gesühnt werden. Die Keuschheit des Mädchens wurde geschützt und blieb von Cultgebräuchen unversehrt. Hatte die Jungfrau keine Verwandten, so wurde ihr Schutz von der Gemeinde übernommen, und ihre Verletzung ward als schweres Verbrechen angesehen. Das tragische Loos vieler indischen Frauen, die Wittwenverbrennung, war nicht allgemeine Sitte und wurde durch ein symbolisches Verfahren ersetzt.

Uebrigens bemerkt man noch das Hereinragen einer primitiveren Cultur, wo Alles dem Gedeihen und der Vertheidigung des Stammes geopfert wurde: die Religion verhinderte nicht, dass alte Leute und schwache Kinder ausgesetzt wurden, ja veranlasste selbst abscheuliche Grausamkeiten, denn es ist nicht zu bezweifeln, dass Menschenopfer in der Vedazeit stattgefunden haben.

Auch auf das Staatsleben sehen wir die Religion bedeutenden Einfluss ausüben. Die Königsweihe, die eine der wichtigsten religiösen Feierlichkeiten der Inder war, hatte den Charakter einer göttlichen Stiftung. Früh gelang es den Priestern, sich die geistige Leitung des Ganzen anzueignen; war doch der mächtige Kanzler des Königs, der Purôhita (der „Vorgesetzte“), schon von Alters her ein Brahmane. Durch ihn und dank der Ehrfurcht, die man den Priestern erwies, wurde den geistigen und religiösen Interessen weitgehender Schutz gewährt, was vor dem Verfall der Priesterkaste zweifelsohne ein grosser Segen für das Land gewesen ist.

Die religiösen und die staatlichen Ideen entwickelten sich eine Zeitlang in glücklicher Eintracht. Das berühmte Rechtswesen Indiens wurzelt in dem religiösen Boden der vedischen Zeit; hören wir von vielerlei Verbrechen, so wird auch von festem Strafverfahren geredet, und wo die Hand des Rechtes den Frevler nicht zu ergreifen vermag, da wacht die göttliche Gerechtigkeit, sodass er sicherlich getroffen werden wird. Die Heiligkeit und der Zorn der Götter sind nicht selten ethisch bestimmt und leisten den moralischen Satzungen auf Erden Bürgschaft und Beistand. Das sehen wir an Varuna, dem nichts entgeht und der alle Gerechtigkeit übt. Wie feinfühlig das Gewissen sich unter diesem Glauben gestalten kann, lehrt uns ein Atharvalied: „Was wissend wir, was unbewusst an Frevelthaten wir verübt, davon sollt ihr einmüthiglich, ihr Götter alle, uns befreien. Wenn wachend Frevel ich beging, wenn frevelhaft im Schlaf ich war, — was ist und sein wird, soll hievon befrei’n mich wie vom Folterpfahl.“ (VI, 15 Grill.) Dass solche Gewissenszustände nur Ausnahmen sind und dass sie mit dem Verfall der Gottesvorstellungen und mit der immer geschäfts-

mässigeren Opferpraxis noch seltener werden, versteht sich von selbst. Doch ist „die Wahrheit“, „das Wahrreden“ immer heilig und in mehreren Opfergebräuchen als höchster Zustand symbolisirt. Allgemein wird auch die Vorstellung gewesen sein, dass es z. B. der Ehebrecherin ganz übel ergehen würde, wenn sie am Altare nicht die Wahrheit bekännte. „Durch das Geständniss wird die Schuld geringer, denn es herrscht Wahrheit.“



Ueberhaupt fallen die Begriffe „Gut“ und „Böse“ in der vedischen Ethik unter die Bestimmungen wahr und unwahr oder recht und unrecht, was der Moral durchgehends einen formellen und unbiegsamen Charakter giebt. Auch die Bestimmung der Sünde bleibt, wo sie nicht ganz in dem Begriff des rituellen Vergehens aufgeht, infolge dessen überwiegend juristisch. Die Sünde ist wohl Uebertretung göttlicher Gebote, aber selten als Verletzung des Willens eines Gottes anzusehen, und das moralische Walten der Götter ist viel eher polizeiliche Aufsicht oder richterliche Ahndung als väterliche Fürsorge. Doch können sie Schuld vergeben, und es kann, wie wir gesehen haben, um Vergebung, um Gnade oder wenigstens um Abwendung des Zornes gebetet werden. Das gewöhnliche Verhältniss ist jedoch dies, dass diese Schuld ohne Weiteres bezahlt wird und zwar mit Opferleistungen, ja noch materieller wird die Sache in den sühnenden Reinigungen gefasst, wo die Unreinheit der Seele rein mechanisch weggeschafft wird. — Doch bleibt unter diesen plumpen Formen das edle Grundgefühl, dass der Mensch eine Reinheit der Seele zu wahren hat und dass es eine Vollkommenheit giebt, die das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist und mit Entsagung und Mühe erworben werden muss.

Die „hundert Herbste“ gingen zu Ende oder wurden wohl selten erreicht. Dann kam der Tod, den die Inder ungern sahen und den sie, wenn er in den Kreis der Lebenden eintrat, möglichst bald zu entfernen suchten. „Geh deinen Weg, o Tod, verletze uns nicht!“ sind die Worte des Todtenhymnus, und es wurde ein Stein zwischen den Platz des Todten und den der Leidtragenden gelegt, damit der Tod nicht zurückkehre.

Die Bestattung war entweder Beerdigung oder Verbrennung. Die begrabenen und die verbrannten Todten werden miteinander genannt. Doch waren die Bräuche nicht gleichgestellt: das Begräbniss scheint das primitivere zu sein, es wurde durch die Feuerbestattung verdrängt, wiewohl dessen Vorstellungen in dem späteren Ritual noch theilweise weiterleben. So wird, obschon das Feuer eben die Leiche baldigst vertilgen sollte, Agni gebeten, den Todten nicht zu gefährden. Ebenso

findet sich die Bitte, die Erde, in der die Gebeine nachher begraben werden, möge ihn nicht drücken, sondern ihn frei und freundlich behausen. Der Verstorbene lebt also auf irgend eine Weise selbst in der Asche weiter, ganz wie es für die primitive Anschauung selbstverständlich war, dass er sich noch in der begrabenen Leiche befände.

Der Doppelheit dieser Gebräuche entsprechend, gehen die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode auch in verschiedenen Richtungen. Das Fortleben ist überall die selbstverständliche Voraussetzung, auch wird immer erklärt, dass der Mensch zu den Vätern (pitaras) geht; nur in Bezug auf die Art und den Ort dieses künftigen Verweilens tritt der Unterschied zu Tage. Wie schon mit Rücksicht auf die Thatsache der Manenopfer zu erwarten ist, giebt es eine Stelle in der irdischen Sphäre, wo die Seele ihren Aufenthalt hat. Sie kann in dem Fabelland der unbekannten Ferne liegen, ist aber viel eher in der Erde oder unter der Erde zu denken, denn Löcher werden gegraben, wenn man die Manen hervorrufen will, und da hinein werden, wie auch sonst überall, die Speisen gelegt, die man für diese bestimmt hat. Hier in der Erde Schooss hat der Todtenkönig Yama ursprünglich sein Reich gegründet. Er, der erste Mensch, der Erste der Verstorbenen, ging an den Ort, wohin die abschüssige Bahn führt, den Sterblichen eine Wohnstätte zu bereiten, dort ist der erste Sitz der Väter, von wo aus sie das Leben ihrer Kinder verfolgen und ihnen Hülfe, Trost und Mahnung gewähren.

Sobald wir den vedischen Glauben in voller Entfaltung sehen, ist dieser Hadesgedanke jedoch wesentlich überwunden. Mit der lichteren Götterwelt und wohl gleichzeitig mit der Feuerbestattung sind auch heitrere Vorstellungen vom Jenseits in die Religion eingedrungen: „Wo Licht ist, welches nie erlischt, und wo des Himmels Innerstes, wo jene ewigen Wasser sind; wo Lust und Freud' und Fröhlichkeit und Wonne wohnen, wo der Wunsch des Wünschenden Erfüllung hat, dahin, in die Unsterblichkeit, die ewige, bringe, Soma, mich!" — In dieses Licht ist Yama's Reich erhoben; hier herrscht er mit Varuna in Glanz und Pracht; hierhin bringt der Seelenführer Agni (oder Pûshan) die Verstorbenen, hier werden sie den Vorfahren begegnen.

Der Mensch, dem diese himmlische Seligkeit zufällt, ist mit nichten als Schatten oder nur als Seele gedacht. Der vollen Körperlichkeit erfreut er sich, den alten Körper bekommt er wieder in neuer vollkommener Gestalt, an welcher nichts Krankes oder Verkrüppeltes haftet. Auch sein Geist ist erneuert, nicht gehindert durch irgendwelche irdische Beschränkung. Dort sind Kühe genug, es strömt von Milch und Butter, von Honig und Allem, was es Gutes giebt, dort findet sich

Macht und Wohlstand für Jedermann und schöne Frauen für Alle. — Doch hat die Erwartung der himmlischen Zukunft auch ihre innige und reinere Seite. „Wer giebt uns der grossen Aditi zurück, dass ich Vater und Mutter wieder sehe?“ — Dort im Himmel werden die Eltern ihre Kinder sehen, und schuldlos hofft man vor Varuna und Aditi zu wandeln.

Gut und gerecht muss man natürlich gewesen sein, um die Seligkeit zu gewinnen, tapfer im Kriege und treu im Frieden, vor Allem den Göttern gehorsam, fleissig zum Opfern und freigebig gegen die Priester.

Wer schlecht und böse oder mit Opfern geizig ist, der kommt in die Hölle; da ist der Ort für solche, die das bruderlose Mädchen verführen, für untreue Gattinnen oder für solche, die Brahmanenfrauen verführen; und wer einen Brahmanen anspeit oder in ähnlicher Weise verhöhnt, der wird in dem Blutstrome sitzen und Haare fressen müssen. — Die Vorstellungen von der Hölle sind spärlich und undeutlich; sie haben mehr den Charakter gelegentlicher Drohung, als dass sie ein Hauptglied im religiösen Systeme wären. Von einem Ende der Dinge überhaupt ist in den Veden keine Rede, weder von einer Wiederherstellung der Welt noch von einem jüngsten Gericht, von Weltzerstörung und Welterneuerung. Der letzte Gedanke des vedischen Inders ist die Zukunft des Einzelnen; er hat hier den Glauben der primitiven Völker an ein gespensterartiges Fortleben ziemlich überwunden, vermag aber nicht sich über die sinnlich-egoistischen Hoffnungen des halb cultivirten Menschen zu erheben.

§ 74. Kasten. Priesterleben. Priestergötter.

Litteratur. J. Muir, Orig. Sanskr. Texts I. — A. Weber, Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmana u. Sūtra (Ind. Stud. X). — R. Roth, Brahma u. die Brahmanen (ZDMG I.). — H. Kern, Indische theorieen over de standenverdeeling (kon. Akad. Amst. 1871). — Auch Manu's Gesetzbuch ist zu beachten.

Die Zeit der jüngeren Veden und der ersten nachvedischen Bildungen, die man gewöhnlich die brahmanische nennt, ist uns in jeder Beziehung klarer als die eigentlich vedische Zeit. Die Urkunden des Brahmanismus geben uns ausführliche Auskunft sowohl über Leben und Wirksamkeit der Priester — wir haben dazu der Ritualbücher und Hausregeln genug — als über das öffentliche Leben und die Denkweise der Gebildeten, — darüber belehren uns die Gesetzbücher und die umfassende philosophische und wissenschaftliche Litteratur.

Auch ist die Zeit an sich bedeutend leichter zu erkennen; die Unstätigkeit der ersten Culturentwicklung ist völlig beseitigt, das Leben des Volkes hat die sichere und bequeme Lage gefunden, in der es nun ruhig fortgeht. Politisch wie social stehen die Formen der Gesellschaft

fest, der Cultus ist ausgestaltet und besteht, von der theoretischen Weiterbildung der religiösen Gedanken noch lange ungestört.

Ist schon im Rigveda ein Kastengeist, eine durch die Geburt bedingte Abstufung des Volkes unverkennbar, so ist in der jüngeren vedischen Periode, der Blüthezeit des älteren Brahmanismus, die Kasteneintheilung zwischen den Volksschichten unerbittlich und mit grösster Consequenz durchgeführt. Der Brahmane lehrt die heilige Wissenschaft, opfert und meditirt, die geistige Oberherrschaft und das Gefühl seiner eigenen Würde geniessend; der Kshatrya, der Krieger, führt sein fürstliches oder adeliges Leben, reich an Ehren und materiellen Glückseligkeiten, und wenn nicht eben ein Krieg seine Kräfte in Anspruch nimmt oder er es passend findet, eine Busse zu üben, so vertreibt er sich die Zeit mit Jagen oder Wettrennen und in lustigen Nächten. Das Leben der Vaiçyas geht unter bürgerlicher Berufsthätigkeit hin: als Ackerbauer und Viehzüchter, Wagner und Schmiede, Töpfer und Weber, Schiffer und Kaufleute oder Barbiere fühlen sie sich alle der Herrschaft der beiden oberen Kasten untergeordnet und wagen nicht, mit ihnen sich zu vergleichen, sehen jedoch ihrerseits wieder mit der grössten Geringschätzung auf den plebeischen Çūdra herab. Er verdient seinen Lebensunterhalt als Knecht, nicht selten auch als Handelsmann, er mag die Viehheerden hüten und seinen Pūshan anbeten; in dem Gottesdienste der Vornehmeren darf er nur als passiver Theilnehmer dastehen. Ueberhaupt hat jede Kaste ihre Sondergötter, so ist Indra besonders ein Kshatryagott, Rudra ein Vaiçyagott, auch die Priester haben mehrere Kastengötter.

Diese für die Priester so vortheilhafte Ordnung der Gesellschaft wird natürlich auf göttliche Einrichtung oder auf mythologische Vorgänge zurückgeführt. Die Brahmanen sind aus Brahma's Haupt hervorgegangen, die Krieger aus seinen Armen, die Bürgerkaste aus seinen Schenkeln, die Çūdras aus seinen Füssen. Oder die Menschen waren einst alle Brahmanen, und nur durch Degeneration sind die anderen Kasten entstanden.

Der historische Vorgang wird wohl eine allmähliche Arbeitstheilung gewesen sein, die durch die Selbstsucht der Mächtigeren ausschliesslicher, durch das natürliche Verbleiben im Stande des Vaters stetig geworden ist. Doch haben wahrscheinlich auch ethnologische Verhältnisse zu der Ordnung beigetragen; das Wort für Kaste, varna — Farbe, lässt sich bequem als Hautfarbe deuten; namentlich wären dann die unterdrückten Çūdras die Reste eines unterworfenen Volksstammes; die Pāryas, die ausserhalb aller Kasten stehen und kaum für Menschen gerechnet werden, sind die Kinder der Mischehen.

Dass die Brahmanen durch ihr Wahrsagen und durch die Allmacht des Opfers zu ihrer hohen Würde gelangt sind, ist selbstverständlich; dass sie ein ganz abgeschlossenes, mit mühsamen Pflichten verbundenes Kastenleben führen mussten, ergiebt sich aus der Schwierigkeit ihres Berufes. Das Erlernen der Veden, welches ausschliesslich mündlich geschah und bis zur Virtuosität getrieben werden musste, wurde ganz schulmässig getrieben. Schon von dem 7. Jahre an musste der junge Brahmanenschüler (brahmacârin) sich zu einem Lehrer begeben und bei ihm in täglichen Lehrstunden und unter beständiger Wiederholung des Gelernten sich seinen Veda Stück für Stück aneignen. Zum Entgelt musste er dem Lehrer als Knecht dienen, die ganze Arbeit im Hause und seine persönliche Aufwartung besorgen, vom Anlegen des Herdfeuers und der Bereitung des Essens an bis zum Abtrocknen und Massiren nach dem Bade und dem Darreichen von Mundspülwasser und Zahnstocher bei der Mahlzeit.

Dieses war die erste von den vier Stufen oder Schritten (âçrama's), die ein dvija (ein Zweimalgeborener, so war der Zuname des Brahmanen) zu passiren hatte.

Nach beendigter Lehrzeit wurde der Schüler auf dem Kopf rasirt (nur ein Zopf blieb auf dem Scheitel stehen) und verliess nun den Lehrer, um auf der zweiten Lebensstufe des Hausherrn (gṛhastha) die „Pflicht gegen die Väter" (das Söhne Erzeugen) zu erfüllen. Gleichzeitig begann er als Opferer zu fungiren.

So weit die priesterliche Ordnung der Inder also von einem Keuschheitszwang entfernt war, so wenig war jedoch das Familienleben das Höchste oder das Letzte, was sie den Priestern vorschrieb. Nach der „Hausvaterstufe" folgen zwei andere: die eine, die des Einsiedlers (vanaprastha), den Keim der Entsagung in sich tragend, die andere, die asketische (sannyâsin), diesen voll entfaltend. Vanaprastha bedeutet wörtlich Waldbewohner; nach beendigter Erziehung der Kinder zog der Brahmane sich von dem eitlen Weltleben zurück in die Einsiedelei im Walde. Die Frau konnte er mitnehmen oder verlassen. Das Leben im Walde war ein philosophisch meditirendes, dem man eine viel höhere Bedeutung als dem Opfern beilegte. Die asketische Stufe war der trübe Abschluss des Lebens, den man häufig bis in das Greisenalter verschob.

Das abgesonderte Leben der Brahmanen und ihre speculative Neigung blieb nicht ohne Einfluss auf die Mythologie. So sehen wir schon in den Vedaliedern Göttergestalten, die ganz zweifellos specifisch brahmanistischen Ursprungs sind. Ein solcher ist der Kastengott der Priester: Bṛhaspati oder Brahmanaspati (der Gebetsherr). Da

Indra zu den verborgenen Wolkenkühen nicht eindringen kann, kommt Bṛhaspati als mächtigerErretter, — in seiner unwiderstehlichen Macht spiegelt sich die Hoheit der Brahmanen wieder. Selbst die Götter verdanken ihm ihren Opferantheil, er hat die Gebete und damit alles Gute geschaffen. In der Götterwelt ist er wie Agni der Priester und Purohita (Kanzler).

Wie dieser Gott aus dem Kastengefühl der Brahmanen, so sind Götter wie Prajāpati und Viçvakarman aus ihrer Philosophie entstanden. Sie sind beide kosmologische Götter, Prajāpati bedeutet „der Erzeuger“, die Personification der Schöpferkraft, Viçvakarman „der Alles Machende“. Der Erstere wird in einem späten Vedalied als das goldne Ei (hiranyagarbha = Brahma) gepriesen, der im Anfang als des Weltalls einziger Meister hervortrat und Himmel und Erde befestigte, der Leben und Kraft verleiht und dem alle Wesen, ja selbst die Götter sich fügen. Das Meer und die Berge verkünden seine Herrlichkeit, die Himmelsgegenden sind seine Arme, er ist der alleinige Gott, der Gott über alle Götter. — Zu ähnlicher Hoheit und Einzigkeit erhebt sich der Demiurg Viçvakarman; auch er war der Keim, der hier als von den Wassern empfangen erscheint, er erhebt sich über alle Welt und alle Götter, und erst durch sein Werden sind die Götter entstanden. Seinem Wesen nach ist er unbekannt und unergründlich, und nur in Nebel gehüllt kann der Sänger von ihm stammeln. Der grosse Gott des Brahmanismus, das häufigst genannte Princip des Daseins, ist jedoch Brahma. Das Brahma (das zauberkräftige Wort und Gebet) wird allmählich zur Gottheit erhöht, denn das Gebet ist bei den Indern nicht nur ein Bitten, sondern Meditation, in der brahmanischen Zeit schon überwiegend ein Sichversenken oder ein Aufgehen in das Göttliche. Das Unendliche, mit dem man sich in diesem Zustande berührt, wird mit dem Zustande identisch und nach diesem genannt. Auf Schritt und Tritt können wir den Process verfolgen, in dem das Brahma zum höchsten Gott wird. Es wird als Sonne verehrt, bald wird es zum Gott gemacht und mit Prajāpati gleichgestellt, dann wieder über diesen erhöht und als das Absolute, in sich bestehende Weltprincip hingestellt. Als Gott wird Brahma masculin gefasst und mit der Göttin Sarásvati verheirathet. Als höchstes metaphysisches Princip überwindet es die Begrenzung der Personification und wird wieder — weil es ganz abstract zu fassen ist — das Brahma genannt.

§ 75. Das Denken der Upanishaden.

Litteratur. Eine Uebersetzung der classischen Upanishaden gab M. Müller (S. B. E. I. XV); in der Einleitung verzeichnet er die betreffende Litteratur. Zur Einführung in diese Schriften sind zu empfehlen P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde (2 vol., 1876—78), und besonders: A. E. Gough, The philosophy of the Upanishads and ancient indian methaphysics (Tr. Or. S. 1882). — Böhtlingk hat seinen Ausg. v. Chāndoghya u. Bṛhad-Āranyaka eine schöne deutsche Uebersetzung beigegeben.

Wir haben gesehen, dass die Speculation der Brahmanen schon in den späteren Vedaliedern beginnt. Die Ausgestaltung dieser Gedanken finden wir jedoch erst in früher genannten philosophischen Vedaschriften, in den Upanishaden. Das Wort Upanishad bezeichnet das Niedersitzen der philosophischen Schüler und wird der Bedeutung gemäss, die in das Wort hineingelegt wurde, am besten mit „geheime Sitzung" wiedergegeben. Von den sehr zahlreichen Upanishaden nennen wir besonders die Katha, die Chandoghya, die Bṛhat-Āranyaka. Sie sind alle, wie sie uns vorliegen, von ziemlich jungem Alter; kaum eine einzige wird vorbuddhistisch sein. — Dass die in diesen Werken vertretene Philosophie nicht ein ausschliesslich brahmanisches Erzeugniss wie das Opferwesen ist, kann für ausgemacht gelten; mehrere Data erzählen uns, dass sie auch aus der theoretischen Thätigkeit der Kriegerkaste entstanden sind. Die Könige, besonders die im Westen, haben um die Entwickelung der Weltweisheit mancherlei Verdienste und werden selbst oft als eifrige Disputatoren dargestellt, die gern den Brahmanen in die Enge treiben, ihm aber doch lieber tausend Kühe für eine neue und treffende Lösung der Frage geben.

Wie man durch Götterspenden Gutes erwerben und Leiden abwehren wollte, so bezweckte das Meditiren die Erwerbung des absoluten Lebensgutes und die Ueberwindung des Leides des Daseins; nicht das äussere und zufällige Glück des Besitzes oder des Schutzes suchte man durch das Sinnen, sondern das innere und absolute Gut der geistigen Erlösung. Diese Erlösung wird durch Erkenntniss erreicht, und das Erwerben von Erkenntniss wird als ein geistiges Opfern aufgefasst, durch welches der Einsiedler nicht nur die Opferthätigkeit seines Mannesalters fortsetzt, sondern dieselbe in eine erhabenere, weit bedeutungsvollere Sphäre erhöht. So trennt sich „der Weg der Werke" — die Lehrzeit, das Hausleben und das Opfer — „von dem Wege der Erkenntniss", aber die beiden Wege führen zu demselben himmlischen Ziel. Beide suchen das Heil der Seele, aber auf verschiedene Weise und in verschiedenen Sphären: hier durch äussere Werke himmlische Freude, dort durch blosses Denken und Ekstase die Erlösung der Seele aus dem Weltgetriebe.

Die Erkenntniss, die es zu erreichen gilt, ist die Beantwortung der Fragen nach Wesen und Ursprung der Dinge, somit auch nach Wesen und Schicksal des Menschen und nach dem Verhältniss zwischen ihm und der Totalität des Daseins.

Ein Wort aus der kleinen Īça-Upanishad führt sofort in den Gedankengang hinein. „Der Mensch, der versteht, dass alle Geschöpfe in Gott allein bestehen, und so die Einheit des Daseins begreift, hat keine Trauer und keine Illusion.“

Die theologische Färbung, die dieser Satz noch trägt, ist aber nicht das Gewöhnliche. Das Wesen der Dinge, die grosse Einheit, wird häufigst in ganz abstracte Formeln gefasst: Es ist die Frage, was das „Es“ oder das „Dieses“ oder höchstens das „Er“ sei, welches im Anfang war und welches das Ganze ist, und die Antwort lautet, dass dieses Princip der Brahman, der Purusha (die Person oder die Seele) oder vor Allem der Ātman ist.

Ātman ist dasselbe Wort wie „Athem“ und bedeutet das Selbst, ist aber nicht als eine psychische Seele, sondern als das innerste oder geistigste Lebensprincip zu verstehen. Er ist unendlich, unvergänglich und unveränderlich, in jeder Beziehung qualitätlos, über alle Bestimmungen erhoben und unbegreiflich. „Er ist nicht so und nicht so.“ Er spricht nicht mit Worten, noch denkt er mit Gedanken, sieht nicht mit Augen, hört nicht mit Ohren oder athmet mit Odem. „Das Selbst, das alle Uebel von sich abgestossen hat, das nicht altert und nicht stirbt, das keine Trauer, keinen Hunger und keinen Durst empfindet, und dessen Wünsche und Absichten wahr sind, muss man zu erkennen streben. Das Wesen des Ātman ist Erkenntniss; wie ein Salzklumpen nur eine compacte Masse von Geschmack ist, so ist dieses Wesen nur eine compacte Masse von Erkenntniss.“

So eifrig man sich auch bemüht, den Ātman oder Brahman ganz übersinnlich zu fassen, ist doch eine rein materialistische Definition von dem Selbst nicht selten: Die sinnliche Bildersprache der Upanishaden kommt oft nicht über eine plumpe Atomlehre hinaus. Die Samenkörner in der Feige bestehen wieder aus ganz feinen unsichtbaren Körnern, und in diesen besteht das Wesen aller Dinge: „es ist das Wirkliche, es ist das Selbst.“ Auch wird es häufig als ein Aether beschrieben, wenn nicht das Wasser auch hier als das kosmische Princip auftritt.

Das Selbst durchdringt alle Dinge wie das Salz das Wasser und herrscht als Gebieter über Alles. Aus dem Selbst ist die Welt entstanden; doch werden die Dinge oft auf ein uranfängliches „Nichts“ zurückgeführt, — eine Behauptung, die Andere wiederum für sinnlos

halten. Dieses erste Existenzlose begehrt zu werden und wird dann entweder ein geistiges oder ein materielles Princip z. B. Wasser, aus welchem durch fortgesetztes Begehren oder durch Busse oder Opfer immer mehr Existenzen entstehen, häufig nach der Begattung eines von Âtman selbt geschaffenen, weiblichen Princips.

Immer ist die Weltschöpfung doch als eine Emanation aus der ersten Einheit gedacht; sie geht aus dem Selbst hervor wie aus der Spinne das Gewebe, wie Funken aus dem Feuer. Da nun alle Dinge aus ihm hervorgegangen sind, bestehen sie auch in ihm, ja sozusagen von ihm. Daraus folgt, dass auch der Mensch seinem Wesen nach mit Âtman identisch ist. Der Grundgedanke der Upanishaden ist diese Einheit zwischen dem Menschen und dem Princip des Daseins, zwischen Weltseele und Menschenseele (parâtman und jîvâtman, oder zwischen âtman und prâna, Lebenshauch). Sei es, dass die Weltseele Âtman ist, dann hat der Mensch einen Âtman in sich, weil er ja ein Selbst ist, oder es ist Purusha, dann wohnt auch dieser als ein kleiner, nur daumengrosser Geist in seinem Herzen oder als das Männlein im Auge. Sei es ein Aether, dann ist dieser allgegenwärtig und auch unsichtbar in dem Herzen vorhanden, kleiner als ein Reiskorn oder als das geringste Samenkorn, aber grösser als die Erde, als der Himmel, als alle Welten. So kann der Lehrer zu seinem Schüler von den Atomen sagen: „Das ist das Wirkliche, das ist das Selbst, und das bist du, Çvetaketu!“

Die Aufgabe des Menschen ist, zur Erkenntniss dieser Identität zu gelangen: „Ich bin Brahma!“ „Das bist du“ ist die höchste Erkenntniss; und diese Erkenntniss ist die Erlösung: wer Solches kennt, der überwindet einen abermaligen Tod, den erreicht nicht der Tod, der gelangt zu einem vollen Lebensalter und wird eine von diesen Gottheiten.“ „Derjenige, der da weiss, dass er das Brahman ist, wird Alles; selbst die Götter können es nicht verhindern.“

Der Zustand dieser Erkenntniss wird zunächst als eine vollkommene ethische Reinheit oder Heiligkeit beschrieben. „Wer Solches erkennt, hat alle Sünde überwunden, oder vielmehr: er wird vom Sündigen nicht befleckt, ganz wie Âtman selbst über die gute und böse That unbetrübt hinwegkommt. Wie das Feuer alles Brennholz verbrennt, so zerkaut der, der Solches kennt, alles scheinbar noch so sehr Böse und wird rein, lauter, nicht alternd, und unsterblich.“ — Dazu bringt diese Erkenntniss die höchste Glückseligkeit: „Wer dieses selbst gefunden und erkannt hat, wird aller Stätten und aller Wünsche theilhaftig, selbst die Glückseligkeit der Götter ist ohne Vergleich viel geringer als die Seligkeit der höchsten Erkenntniss.“

Um diesen Zustand zu erreichen, muss man sich so tief in die Contemplation versenken, dass das ganze Bewusstsein in dem einen Gedanken aufgeht. Es ist ein Zustand der vollkommenen Ruhe; von Allem, was der Geist dort sucht, bleibt er unberührt, da er an Nichts haftet. Es ist ein Traum oder lieber ein Schlaf, wo er keinen Wunsch hegt und keinen Traum hat. In diesem zeitweiligen Erlöschen des Bewusstseins ist man dem Absoluten am nächsten; man überschaut von dieser Zwischenstätte aus die beiden Stätten: die irdische und die jenseitige.

Das Aufsteigen zu der oberen Stätte wird um so eifriger gesucht, als das Dasein auf Erden an sich ein leidvolles ist. „Wenn dieser Geist geboren wird und einen Körper annimmt, verbindet er sich mit dem Leiden.“ Dass dieses Leiden von der Verwirrung und Unrealität des Lebens, der Mâyâ (Schein, Illusion) herrührt, wird öfters angedeutet, ist aber noch nicht zum Hauptgedanken der Lebensanschauung geworden.

Der Tod, der die Befreiung aus diesem Zustand der Erlösung bringt, wird gewöhnlich als ein freudiges Erlangen des Absoluten und der Unsterblichkeit geschildert. Man geht „aus dem Nichtseienden zum Seienden, aus dem Dunkel zum Licht, vom Tode zur Unsterblichkeit.“ „Die Welt der Seligen erreicht man, ein allgegenwärtiges und unveränderliches Glück.“ — Doch ist der Gedanke vom Tode lange nicht mit dieser Erklärung erschöpft. Das psychologische Problem des Sterbens wird in seiner vollen Schwierigkeit aufgenommen und führt zu der entschiedenen Behauptung, dass nach dem Tode kein Bewusstsein ist, denn der Gestorbene ist das All geworden, und es giebt also nicht ein Anderes, dessen man sich bewusst werden könnte. — Nur ungern spricht der Weise von dem Tod; die Sache ist das tiefste Geheimniss. In der Katha-Upanishad steigt der junge Naciketas zu dem Todesgotte Yama hinunter, der ihm gestattet, drei Fragen zu stellen. Da fragt Naciketas über das Loos der Todten: „sie sind“ spricht dieser; „sie sind nicht“ spricht jener; „das will ich wissen, offenbare du mir's.“ Der Yama, erschrocken über die Kühnheit der Frage, versucht aber alles Mögliche, um sich der Antwort zu entziehen; er bietet langes Leben, zahlreiche Nachkommenschaft, Reichthum, Herrschaft und weltliche Lüste an, wenn jener von der Frage lassen will; aber da er zuletzt die Antwort nicht länger verweigern kann, umgeht er dabei die Sache so weit wie möglich[1]. Noch vorsichtiger ist ein Gespräch, das Ârtabhâga mit dem berühmten

[1] S. Oldenberg, Buddha, S. 56 f.

Lehrer Jajnavalkya führt (Bṛhad-Âran. 3 2 13 f) „Jajnavalkya!“ fragte jener, „wenn nach des Menschen Tode die Stimme ins Feuer eingeht, der Hauch in den Wind, das Auge in die Sonne, die Haare in die Kräuter, und wenn das Blut ins Wasser niedergelegt wird — was wird dann aus dem Menschen?“ — „Reich' mir die Hand her mein Lieber! Ârtabhâga! sagte er, wir werden es beide erfahren, aber diese Angelegenheit gehört nicht unter die Leute.“ Da traten sie hinaus und rathschlagten. Was sie sprachen, betraf das Werk, und was sie priesen, betraf das Werk, nämlich: „durch ein gutes Werk wird man gut, durch ein böses — böse.“ Darauf verstummte Ârtabhâga.

§ 76. Kosmogonie. Die Seelenwanderung.

Litteratur. Muir IV, 1ff. — L. Scherman, Philosophische Hymnen aus d. Rig- und Atharvaveda (1887). — P. Deussen, Gesch. d. Philosophie I. (1894.) — H. W. Wallis, The cosmology of the Rigveda (1887).

Unter den Speculationen der Brahmanen waren die kosmogonischen sehr beliebt, und eine Reihe von Gottheiten dieser Periode hat vor Allem Bedeutung durch ihre schöpferische Thätigkeit. Schon im Rigveda finden wir mehrere Hymnen kosmogonischen Inhalts, bald von ausgeklügelter Schulweisheit, bald von priesterlichem Kastengeist gefärbt; oft zeugen sie jedoch von einem grossartigen, schöpferischen Tiefsinn, und mehrere ihrer Elemente weisen auf sehr alte mythologische Betrachtungen zurück. Das berühmteste dieser Lieder ist Rigveda X, 129: „Nicht das Nichtseiende, nicht das Seiende war damals; nicht war der Dunstkreis, nicht der Himmel oben. Was bewegte sich? Wo? in wessen Schutz? War das Wasser eine unergründliche Tiefe?“ 2. „Nicht der Tod war, nicht Unsterblichkeit damals, nicht war die Erscheinung von Tag und Nacht. Das Eine athmete, vom Winde nicht bewegt, aus eigener Kraft, nicht etwas Anderes als dieses gab es weiter.“ 3. „Dunkel war, in Dunkel verhüllt; unerkennbar war am Anfange alles dies Wasserfluth. Das Ungeheuere, das in den leeren Raum eingeschlossen war, dies allein entstand durch die Macht der Busse.“ 4. „Der Wille regte sich zuerst in ihm; dies war der erste Samenerguss des Geistes; die Weisen, die im Herzen darnach geforscht, fanden mit Einsicht die Verwandtschaft des Seienden im Nichtseienden.“ 5. „Wer weiss es fürwahr, wer möchte es hier verkünden, woher entstand, woher diese Schöpfung? Durch seine (des Universums) Emanation sind die Götter herwärts gekommen; wer weiss nun, woher sie entstanden ist?“ 6. „Diese Schöpfung, von dem sie entstanden, ob er sie geschaffen oder ob

nicht, das weiss nur, der des Universums Aufseher im höchsten Himmel ist, — oder sei es, dass er es nicht wisse?"[1]

Schon die raffinirte Skepsis der Schlussstrophe verräth uns den reflectirten Standpunkt und also das späte Datum des Liedes, und ebenso spricht die Anfangszeile von einem Streit der Schulen, in dem auch die Upanishaden Vielerlei zu sagen haben. Man hatte schon damals die Speculation vom Nichtseienden überwunden, einen sicheren Stützpunkt für die Betrachtung hatte man aber nicht errungen, und man stand im Begriff, die ganze Speculation über diese Frage aufzugeben. Neben dieser philosophischen Schwermuth und der poetischen Kraft der Beschreibung des Chaos bemerken wir einen specifisch priesterlichen Zug im Bilde: die Busse nämlich (tapas), die als schöpferische Potenz gepriesen wird. — Das positivste und wohl zugleich ursprünglichste Element dieser Kosmogonie scheint der Gedanke von einem Urwasser zu sein, einer chaotischen Masse, die durch eigene Kraft, ohne fremden Antrieb existirt, in der es sich nun zu regen beginnt: der Same des Geistes entsteht, und durch diesen wird jetzt aus dem Nichtsein ein Sein. Die „Weisen", die erwähnt werden, sind entweder Menschen, die dies allein begreifen, oder göttliche Wesen, die dieses Werden vermitteln; jedenfalls ist bemerkenswerth, dass durch diese Emanation auch Götter entstehen. Auch in anderen Liedern wird bei der Kosmogonie „die Geburt der Götter" beschrieben.

Der Satz: „Im Anfang war das Wasser" kehrt in den vedischen Texten immer und immer wieder, oder aber das Wasser wird als das zuerst Erschaffene erwähnt. Die meisten Texte begegnen sich demnächst in der Beschreibung, wie der Keim, der in diesem Wasser entweder durch die Begierde des Wassers oder durch dessen Askese entstanden, oder unmittelbar von Brahman niedergelegt ist, sich zu der Welt, zu Himmel und Erde und Menschheit entwickelt. Der Keim wird nämlich zu einem goldenen Ei (hiranyagarbha), in dem entweder Brahma oder Purusha („der Geist" oder „das Männlein") als Urspross des Lebendigen ruht; indem er heraustritt, spaltet sich das Ei und bildet Himmel und Erde. So wird die Sache z. B. im Anfang von Manu's Gesetzbuch erzählt. „Der Unbegreifliche, Unerkennbare, Ewige u. s. w. suchte in seiner Begierde von ihm verschiedene Wesen zu erzeugen; er schuf dann zunächst das Wasser und legte den Keim da hinein. Dieser Same wurde zu einem goldenen Ei, strahlend wie die Sonne, in welchem Er selbst als Brahma geboren wurde, der

[1] Scherman's Uebersetzung l. c. S. 1 ff.

Erzeuger aller Welten. Von dieser ersten Ursache gebildet, unerkennbar und ewig, zugleich seiend und nichtseiend, wurde dieses Männlein (Purusha) in der Welt als Brahma bekannt. Dieser Erhabene brachte ein Jahr im Goldei zu und zertheilte es dann durch seinen blossen Gedanken in zwei Theile. Aus den beiden Schalen bildete er Himmel und Erde, in deren Mitte er den Luftraum, die acht Weltgegenden und den ewigen Ort des Wassers gründete.“

Hiranyagarbha ist aber nicht nur das goldene Ei; er wird als selbstthätige Gottheit beschrieben und als Weltschöpfer wie Brahma, Purusha und Prajāpati gepriesen. Ausser den beiden Schalen, aus denen das Weltall besteht, wird aber in den kosmogonischen Liedern auch vielfach von einer Stütze oder einem Träger (Skambha) geredet, von dem Himmel und Erde getragen wird. Diese Stütze wird aber geistig gedacht und mit der Weltseele und allem Lebenden identificirt.

Neben diesem Bericht von der Entstehung des Weltalls aus dem Wasser geht ein anderer vom Ursprung aller lebenden Wesen. Dieser ist besonders ausführlich im Bṛhad-Āranyaka-Upanishad (I, 4) erzählt[1]: „Am Anfange war Dieses das Selbst in der Art des Geistes (Purusha). Als Dieses sich umschaute, erblickte es nichts Anderes als sich. Was es zuerst aussprach, war: „ich bin da“. . . . Es war nicht vergnügt. Es wünschte sich einen Zweiten. Da ward es soviel als ein Mann und ein Weib, die sich umschlungen haben. Es theilte sich in zwei Theile; darauf entstand ein Gatte und eine Gattin . . . Mit dieser vereinigte er sich; darauf entstanden die Menschen. Sie aber dachte: „Wie kann er sich mit mir, da er mich aus sich selbst erzeugte, vermischen? Wohlan, ich will mich verstecken.“ Sie ward eine Kuh, der Andere ein Stier. Dieser vermischt sich mit jener; darauf entstanden die Rinder. Die Eine ward eine Stute, der Andere ein Hengst. Dieser vermischte sich mit jener; darauf entstanden die Einhufer u. s. w.“ Auf diese Weise erschuf das Selbst Alles, was hier als Pärchen besteht, bis zu den Ameisen hinab. Darauf ruft Es Feuer und Soma hervor, zuletzt — als die höhere Schöpfung — die Götter. „Da es, obgleich sterblich, Unsterbliche erschuf, desshalb ist es die höhere Schöpfung.“ — Dieser philosophisch zugeschnittenen Sage entspricht die primitivere Erzählung von Prajāpati, der seine Tochter, die Morgenröthe, begattete. Dieses war in den Augen der Götter ein Verbrechen. Sie sagten: „Dieser Gott, der über die Thiere herrscht, begeht ein Versehen, indem er so mit seiner eigenen Tochter,

[1] Böhtlingk's Uebersetzung.

unserer Schwester, handelt; durchbohre ihn!“ Dann durchbohrte Rudra ihn, und die Hälfte seines Samens fiel zur Erde. — In beiden Fällen wird von einem weltschöpfenden Zeugungsact erzählt, aber nur im ersteren entsteht die ganze Reihe der Geschöpfe durch diesen. — Höchst charakteristisch für die priesterliche Art dieser Litteratur ist es aber, dass diese reihenweise Entstehung der Geschöpfe auch häufig einer Opferhandlung des Weltschöpfers zugeschrieben wird. „Als die Götter mit Purusha als Opferguss ein Opfer bereiteten, ward der Frühling sein Opferschmalz, der Sommer das Brennholz, der Herbst der Opferguss. Von diesem Alles darbringenden Opfer entstanden die Rig- und die Sâma-Lieder, die Metra entstanden aus diesem, das Yajus entstand aus diesem. Aus diesem entstanden die Pferde und die mit zwei Zahnreihen versehenen Thiere. Aus diesem entstanden die Rinder, aus ihm entstanden Ziegen und Schafe. Als sie den Purusha zerlegten, wie vielfach theilten sie ihn? Was ward sein Mund, was die Arme, was Schenkel und Füsse genannt? Der Brahmane war sein Mund, die Arme wurden zum Râjanya, seine Schenkel Vaiçya, aus den Füssen entstand der Çūdra. Der Mond ist entstanden aus dem Geiste, aus dem Auge entstand die Sonne, aus dem Munde Indra und Agni, aus dem Athem entstand Vâyu. Aus dem Nabel ward der Luftraum, aus dem Haupte entwickelte sich der Himmel, aus den Füssen die Erde, die Weltgegenden aus dem Ohre; so bildeten sie die Welten.“ (R.-V. X, 90.)

Auch dieser Version liegt ein altes mythisches Motiv zu Grunde: die Vorstellung, die wir gleicherweise bei Persern und Germanen finden, vom Urgeschöpf, das getödtet wird und aus dessen Körper und Gliedern die Welt oder die Lebewesen gebildet werden. Hier wird der getödtete Purusha geopfert, und aus dem Opfer entstehen als erstes Glied der Entwickelungsreihe die allmächtigen Vedalieder. Auch die Kasteneintheilung erhält durch dieses priesterliche Lehrgedicht urgeschichtliche Autorität.

Wie verschieden die mythologischen Elemente dieser Kosmogonieen ursprünglich sein mögen, durch die priesterliche Ueberarbeitung sind sie Alle zu Gliedern derselben Gedankenreihe geworden: die Weltanschauung der Upanishaden spiegelt sich in ihnen Allen ab. Die Speculation ist auch hier durchweg pantheistisch: die ganze Theorie scheint da zu sein, um die Einheit von Gott und Welt historisch darzuthun: die Weltentstehung ist Selbsterzeugung aus dem Gotte, und selbst wo dieser persönlich gedacht und seine Welterzeugung ein bewusster Willensact ist, behält der Process doch überwiegend den Charakter der Emanation, wie denn auch Naturdinge,

Thiere, Menschen und Götter in derselben Entwickelungsreihe entstehen. Nur ausnahmsweise wird gesagt, der Gott habe die Welt „wie ein Schmied“ o. ä. gebildet. — Auch der Pessimismus der Upanishadenphilosophie reflectirt sich in diese Kosmogonieen: Die Begierde, die sich als primus motor der Weltentstehung im göttlichen Wesen regt, ist nach indischer Auffassung ein Uebel und motivirt also den Uebelstand des Daseins; ebenso darf man wohl die Entstehung aus dem Nichtsein, die nicht selten gelehrt wird, unter Anderem als Reflex der Lehre vom Scheinwesen der Dinge deuten. — Dass der Eifer, mit dem man die kosmogonische Speculation betrieb, kein wissenschaftlicher war, sondern auf religiösen und priesterlichen Interessen beruhte, geht schon aus den angeführten Textstellen deutlich genug hervor.

Seelenwanderung. In der Kaushîtaki-Brâhmana-Upanishad kommt eine sehr bemerkenswerthe Stelle vor. Dieselbe lautet (nach Böhtlingk's Uebersetz.) so: „Alle, welche aus dieser Welt scheiden, gelangen in den Mond. Dieser schwillt in der ersten (lichten) Hälfte des Monats von den Lebenshauchen jener an; während der anderen (dunkeln) Hälfte des Monats befördert er jene zur Geburt. Der Mond ist das Thor zur himmlischen Stätte. Wer ihm (auf seine Frage) antwortet, den lässt er durch; wer ihm aber nicht antwortet, den regnet er hierher herab, nachdem er sich in Regen verwandelt hat. Ein Solcher wird hier, je nach seinen Werken und je nach seinem Wissen, wiedergeboren als Wurm, als Motte, als Fisch, als Vogel, als Löwe, als Eber, als wilder Esel, als Tiger, als Mann oder als ein anderes (Wesen) in diesem oder jenem Zustande.“

Dies ist eine der ältesten Stellen, wo von einer Wiedergeburt die Rede ist. Die Theorie der Seelenwanderung, die die unerschütterliche Grundlage alles späteren Denkens in Indien blieb, ist in der officiellen Religion kaum älter als die älteren Upanishaden; wenn sie in den poetischen Veden vorkommt — was man neuerdings gemeint hat —, so ist es nur als ein schwacher Schimmer, und in der altvedischen Lebensanschauung spielt sie nicht die geringste Rolle. Woher die Idee des Samsâra (des Umherwandelns, wie die Inder die Transmigration nennen) in den indischen Glauben eingedrungen ist, ist noch unenträthselt. Vielleicht ist sie ein alter Urbesitz des Volkes, der nur allmählich in der priesterlichen Religion zur Geltung gekommen ist, vielleicht haben sie den Gedanken von der aboriginen Bevölkerung entlehnt. Für die letztere Annahme konnte der Umstand sprechen, dass ähnliche Ansichten bei den Völkern des östlichen Asiens nicht selten sind, so wie ja der Totemismus der primitiven Völker die Seelenwanderungslehre berührt. An und für sich wäre ein indischer Ur-

sprung möglich, denn der Gedanke ist auch bei anderen Indogermanen, nämlich bei den Kelten zu spüren und ist in der Philosophie und den Mysterien der Griechen deutlich vertreten. Bei den Kelten ist aber der Gedanke ziemlich unklar und dazu noch selten; und es ist immerhin möglich, dass Pythagoras, Empedokles und Plato, wie auch Pindar und die Mysterien ihre Ansichten von einer Metempsychose unter orientalischem Einfluss ausgebildet haben. Was bei den asiatischen Indogermanen als alte Vorstellung mit Bestimmtheit nachzuweisen ist, ist nur die dem Inder und dem avestischen Perser gemeinsame Annahme, dass der Mensch nach dem Tode unmittelbar in die Natur übergehe, so dass seine einzelnen Theile mit den Elementen verschmelzen — so wie es in dem oben (S. 50) angeführten Gespräche aus der Bṛhad-Âranyaka-Upanishad berührt wurde. Aus dieser Idee kann die Transmigrationslehre sich durch einfache Erweiterung über die Thierwelt hinaus gebildet haben. Nachweisbar ist dieser Vorgang jedoch nicht.

Die Samsâralehre beruht auf der Vorstellung von einer durchgängigen Verwandtschaft aller Organismen, in deren Welt die von dem Körper unabhängig bestehende Seele sich frei bewegen kann, sodass dieselbe Seele bald in diesem, bald in jenem Organismus ihr Leben zuzubringen ja in einem himmlischen oder höllischen, so gut wie in einem irdischem Wesen ihre Existenz zu behaupten vermag. Diese Lehre ist aber früh, so schon in der Kaushītaki-Upanishad, mit einer primitiven Vergeltungslehre in Verbindung gebracht: die Hoheit oder Niedrigkeit, die Behaglichkeit oder die Unannehmlichkeit jeder Existenz ist die moralische Folge des Betragens in der früheren, und der moralische Werth oder Unwerth der jetzigen Existenz bedingt das Schicksal in der künftigen. In vollständiger Ausbildung sehen wir das System der Seelenwanderungslehre in dem 12. Capitel von Manu's Gesetzbuch. Hier werden die Sünden in bestimmte Klassen eingetheilt und die Geburten dementsprechend geordnet: körperliche Sünden führen zu lebloser Existenz, Wortsünden machen den Sünder zum Vogel oder Thier, Gedankensünden zu einem Gliede einer niedrigeren Kaste. Oder die noch umfassendere Bestimmung: die Güte, das Streben nach geistiger Verdienstlichkeit, führt zu einer Existenz als Gott; die Thätigkeit, das Streben nach Macht und Besitz, führt zu menschlicher Wiedergeburt, die Verdunkelung, das Streben nach sinnlichen Lüsten, zu thierischer Existenz. In jeder dieser Existenzen giebt es nun eine ganze Reihe von verschiedenen Stufen: von Steinen, Insekten und Fischen durch alle Thierklassen hindurch bis zu Elephanten, Pferden und Çûdras (die mit zu den Thieren gerechnet werden)

und dann bis zu den verschiedenen dämonischen Existenzen, die auch als Strafe für sinnliche Lüste und Sünden aufgeführt werden. Ferner geht die Reihe durch alle Klassen von menschlichen Wesen, von Spielern und Trinkern zu Königen und Rittern, von ihnen wiederum zu verschiedenen höheren Geistern (wie Gandharven und Apsarasen) und dann erst zu dem Gipfel der Menschheit, zu Einsiedlern, Asketen und Brahmanen. Diese sind die ersten durch Güte erworbenen Existenzen und bilden zu den göttlichen Existenzen von immer höherer Ordnung bis an Brahma und den Unerkennbaren heran die Vorstufe. Und jetzt, nach diesen allgemeinen Bestimmungen, werden die Einzelfälle angeführt, wie der Mörder ein Raubthier wird, der Korndieb eine Ratte, der Fleischdieb ein Geier, der Brahmanentödter ein Hund oder Esel, der Brahmane, der sauft oder stiehlt, eine Motte oder Natter und der, welcher das Ehebett seines Lehrers verletzt, als Dorn und Distel oder reissendes Thier wiedergeboren wird u. s. w. Unter den Tugenden, die zu höheren Existenzen führen, figuriren natürlich die Bändigung der Sinne, das Studium der Veden und die Verehrung der Brahmanen als die höchsten.

So werden alle Fragen nach dem Zusammenhang des Lebens dem Inder durch die Samsâralehre gelöst. Die Probleme, die dem abendländischen Denken so viel Mühe bereitet haben: Wo warst du vor deiner Geburt? Wie wird deine Seele nach dem Tode bestehen? Warum soll ich gut sein, wenn ich dadurch nicht glücklich werde? Wie kann in einer gerechten Welt der Schlechte glücklich, der Fromme elend sein? werden alle mit derselben Antwort gelöst: Du bist nur ein Glied oder ein Einzelfall in der unendlichen Reihe von Existenzen, hast in unendlich vielen Formen existirt und wirst noch immer in neuen Körpern erscheinen, dein Loos ist die Frucht deiner früheren Thaten, deine That die Saat des künftigen Looses: das ist der ewige Zusammenhang zwischen allen Geschöpfen, zwischen Seele und Körper, zwischen Werth und Schicksal. Wohl kann man verstehen, dass die Denker Indiens und des von der indischen Religion berührten Asien nicht von dieser Quasilösung abzubringen sind, wenn sie auch wissen müssen, dass sie das schwerste ihrer Probleme, das Kreuz aller indischen Geister: wie aus diesem ewigen Kreislaufe heraus zu gelangen sei, sich eben durch diesen Glauben auf ihre Schultern gelegt haben. Nicht nur am Schlusse des indischen Dramas lautet die Bitte: Befreie uns aus der Seelenwanderung, sondern alle indischen Sekten und Systeme beginnen und schliessen mit diesem Wunsch, und die grösste der asiatischen Religionen: der Buddhismus beruht im Grunde auf der unvermeidlichen Wirklichkeit des Samsâra.

§ 77. Die philosophischen Schulen.

Litteratur. Die beste Uebersicht bietet noch immer COLEBROOKE, On the philosophy of the Hindus (Misc. Ess. I, wo COWELL in den Noten auch die spätere Litteratur verzeichnet hat). Eine ausführliche Darstellung einer der wichtigsten Schulen gab P. DEUSSEN, Das System des Vedânta (1883), der auch die Sutra des Vedânta übersetzte (1887). Eine kurze, aber gute Monographie lieferte A. BRUINING, Bijdrage tot de kennis van den Vedânta (1871). G. THIBAUT, Vedânta Sûtras. S. B. E. XXXIV (werthvolle Einleitung). R. GARBE, Die Sânkhya-Philosophie (1894). Von den sog. Aphorismen der verschiedenen Schulen ist das Meiste übersetzt durch J. R. BALLANTYNE u. A. — P. DEUSSEN, Geschichte der Philosophie, I. (1894).

Die Upanishadenphilosophie war im Schoosse der Religion gebildet, hatte sich aber nicht aus diesem befreit. Die Meditation war doch immer ein Ersatz für das Opfer, die Gedanken knüpfen vielfach an Opfervorgänge an und treten mit rituellen Vorschriften und Deutungen des Rituals vermischt auf. Um wirkliche Philosophie zu werden, mussten sie aus dieser Hülle befreit, systematisch geordnet und nach ihren grundlegenden Principien weitergebildet werden. Dieses geschah in den Systemen der philosophischen Schulen. Diese Schulen sind zwar selbst so alt wie die Upanishaden und beherrschen, wie man überall sieht, deren Gedankengang; die volle wissenschaftliche Ausbildung ihrer Systeme scheint aber erst später zu Stande gekommen zu sein.

Der Religion gegenüber nehmen diese Philosophien vornehmlich einen dreifachen Standpunkt ein: das ängstliche Bemühen, sich innerhalb des Gedankenkreises der heiligen Schriften zu halten (die Mimânsaschule); die freiere Weiterbildung der vedischen Weltanschauung (Vedânta); und endlich die völlige Losreissung von den Methoden und Resultaten des herkömmlichen religiösen Denkens (Sânkhya).

Die Mimânsa ist, wenn überhaupt Philosophie zu nennen, eine ganz unerspriessliche. Der gebundene Standpunkt beschränkt das Denken zu ritualistischen Aufstellungen und moralischer Einschärfung der Vedagedanken, und es wird weder religiös noch philosophisch etwas Nennenswerthes geleistet.

Ganz anders steht es mit der Vedântalehre. Sie ist die grosse philosophische Ausgestaltung der eigentlich indischen Denkweise. Die Totalanschauung vom Wesen, Ursprung und Zweck des Daseins, die in den Veden auftaucht und die die Upanishaden grösstentheils beherrscht, wird in dieser Philosophie in einem gedankenstrengen, fest gegliederten System ausgeführt. Die Schule des Vedânta ist sich der Verbindung mit den Veden bewusst und kennzeichnet dies durch den Namen: Ende oder Ziel des Veda (anta = Ende); dass

eine wirkliche Anknüpfung nur an die Ideen der jüngeren Veden stattfindet, wird sofort einleuchten. Mit den Glaubensvorstellungen der alten Hymnen haben sie wenig zu schaffen. Wir kennen das System dieser Philosophie vornehmlich aus den Vedântasûtras, die unter Bâdarâyana's Namen aufgeführt werden, und aus den Werken des grossen Commentators Çankara (c. 9. Jahrh. n. Chr.).

Die Vedântalehre ist hier, wie in den Upanishaden, eine entschiedene Identitätsphilosophie. „Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten „das bist du“ und „ich bin Brahma“ ausspricht, ist die Identität des Brahma und der Seele, welche besagt, dass das Brahman, d. h. das ewige Princip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem Âtman, dem Selbst oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntniss als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Theil, ein Ausfluss des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, untheilbare Brahman.“

Brahman zu erkennen ist etwas Höheres als Brahman zu verehren. Die Verehrung erreicht nur das niedere, attributhafte Brahman, dem allerlei Eigenschaften, Unterschiede und Gestalten beigelegt werden; nur die Erkenntniss, die höhere Wissenschaft vermag sich zu dem höheren Brahman zu erheben, dem Brahman, welches ohne alle Attribute, Gestalten oder Bestimmungen und nur durch die äusserste Abstraction oder durch negative Ausdrücke zu bestimmen ist. „Das Einzige, das sich von dem attributlosen Brahman aussagen lässt, ist, dass es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende; fasst man aber den Begriff des Seins im empirischen Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende.“

Wie die Verehrung Brahma's nur das Geringere ist, so wird auch dadurch nur das Geringere erreicht: Gedeihen der Werke, Glück und höchstens eine stufenweise Erlösung. Die Erkenntniss des höchsten Brahmas dagegen versetzt auf einmal den Menschen in die absolute Erlösung.

Die Aufgabe der Erlösung ist eine Befreiung des Âtman aus der individuellen Existenz. Diese ist nämlich etwas von ihm Verschiedenes und ist ihm darum ein Leiden. Daher kann es gesagt werden, dass die individuelle Existenz leidvoll ist. Die Befreiung des Âtman kann aber nicht durch Werke geschehen, denn diese, die guten wie die bösen, fordern — was für das indische Bewusstsein a priori feststeht — ihre Vergeltung und führen somit den Menschen in neue

Existenzen hinein, in denen diese Vergeltung stattfinden kann, bedingen also die Seelenwanderung. Auch nicht durch moralische Läuterung kann man die Befreiung erreichen, denn eine solche Läuterung kann nur bei einem der Veränderung fähigen Gegenstande geschehen; der Âtman aber, die Seele, um deren Erlösung es sich handelt, ist unveränderlich. Daher kann die Erlösung nicht in irgend einem Werden zu Etwas oder Betreiben von Etwas bestehen, sondern nur in der Erkenntniss eines schon Vorhandenen, aber infolge Nichtwissens Verborgenen: „aus der Erkenntniss die Erlösung".

Das Schicksal derer, die diese Erkenntniss nicht erreicht haben, ist, im Leben von den Eigenschaften der Körperlichkeit (upâdhi), die auf Wahn beruhen, gehemmt und gebunden zu sein und nach dem Tode doch nicht aus der individuellen Existenz befreit zu werden, sondern der Seelenwanderung anheim zu fallen. Das Wissen dagegen, die unmittelbare Intuition der Identität mit Brahma, ist die absolute Rettung aus dieser und führt schon in dieser Existenz zu einer Erlösung. Für den Wissenden giebt es keine Welt mehr, keinen Leib, keine Schmerzen, ja auch keine Vorschrift des Handelns. Doch wird er darum nichts Böses thun, denn der falsche Wahn, die Wurzel alles bösen Thuns, ist in ihm zu nichte geworden. Nach dem Tode darf er der Befreiung sicher sein, denn das Wissen verbrennt den Samen der Werke, so dass zu einem abermaligen Geborenwerden kein Stoff vorhanden ist. So tritt mit dem Ablauf dieses Daseins für die Wissenden die völlige und ewige Erlösung ein: „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und in Brahman löst er sich auf" [1].

Das Vedânta ist ein spiritualistischer Monismus: das in Wahrheit Seiende ist nur Eines, und zwar ein Geistiges: das Brahma. Diese Weltanschauung ist einfach und einheitlich, aber sehr unvollständig, der Wirklichkeit wenig entsprechend; die Vielheit der Dinge, die Realität der Erscheinungen, der Unterschied zwischen Materie und Geist wird von dem Vedânta gänzlich übersehen.

Diese Schwächen des priesterlichen Denkens entgingen nicht der Aufmerksamkeit der nicht-brahmanischen Denker Indiens: die Sânkhyaphilosophie, die innerhalb der Kriegerkaste entstand, hatte schon ihre Kritik der ganzen Denkweise bereit, als das Vedânta sich noch nicht schulmässig ausgebildet hatte. Ihren nicht-priesterlichen Charakter kennzeichnet das Sânkhya, die auf den mythischen Kapila

---

[1] Diese Darstellung, zum Theil wörtlich, nach Deussen's kurzer Uebersicht über die Lehre („System des Vedânta", Anhang).

zurückgeht, dadurch, dass es die Anknüpfung an die Veden verwirft, dass es den heiligen Werken jede Bedeutung abspricht und sogar von keinem Gott hat reden wollen. Ebenso verzichtet diese Philosophie darauf, das Dasein als unmittelbare Einheit nachzuweisen oder als etwas ausschliesslich Geistiges zu bestimmen: die Sânkhyaphilosophie ist realistisch, pluralistisch, atheistisch.

Dass sie die Welt als eine Vielheit auffasst, sehen wir schon aus dem Namen der Schule: sankhya bedeutet „Aufzählung", — nämlich der 25 Principien, aus denen die Welt entstanden ist. Der Realismus des Sânkhya offenbart sich darin, dass das erste dieser Principien die Materie oder die Natur ist und dass der Geist erst als letztes, 25. Princip erscheint. Die Materie heisst prakṛti, „das Hervorbringende"; der Geist oder die Seele wie in den Upanishaden: purusha (die Person, das Männlein). Diese beiden Grössen sind selbständige und selbstgültige Realitäten, und zwar sind sie beide als Vielheiten gedacht. Die Materie ist aus drei constituirenden Bestandtheilen (gunas) gebildet: der Wesenheit (sattva), dem Leichten und Leuchtenden; der Leidenschaft (râga), dem Anregenden und Beweglichen; dem Dunkel (tamas), dem Schweren und Hindernden. Aber diese gunas haben auch ihre seelischen Seiten, beziehungsweise Freude, Schmerz und Apathie; also constituiren sie auch die Zustände der menschlichen Individualität. — Die Materie ist im stetigen Wandel und Wechsel begriffen; der samsâra, die Umwandelung, woran auch die unerlösten Seelen betheiligt sind, ist die selbstverständliche Voraussetzung des Sânkhyasystems.

Die Realität und Selbständigkeit der Seele zeigt sich zunächst darin, dass sie mit keiner überweltlichen Götterseele identisch ist oder verschmilzt; denn eine solche wird gar nicht angenommen: unter Seele werden in der Sânkhyalehre Menschenseelen verstanden oder jedenfalls eine Vielheit von individuellen Seelen, die eben in der Verschiedenheit der menschlichen Existenzen und Zustände ihre Mannigfaltigkeit zeigen. Auch der Materie gegenüber besteht die Seele vollkommen selbständig; denn der Einfluss, den die Materie durch die drei gunas auf die menschliche Individualität ausüben kann, berührt wohl die untere oder psychische Seele (die Körperseele), nicht aber die eigentliche oder geistige Seele. Diese ist vielmehr absolut, keiner Qualitäten oder Attribute theilhaftig und also nicht für materielle Einwirkung zugänglich. Die absolute Seele ist rein geistig, ist schlechthiniges Denken, ist untheilbar, ja atomartig und desshalb unveränderlich und unvergänglich, hat weder Anfang noch Ende.

Es besteht also ein absoluter Wesensunterschied zwischen

Materie und Geist; dieser Unterschied ist der Angelpunkt des Sânkhyasystems, und hierin liegt sein Hauptgegensatz gegen das übrige indische Denken, besonders gegen die Vedântaphilosophie. Trotzdem findet das Sânkhya Materie und Geist empirisch mit einander verbunden, und diese Verbindung ist sogar nothwendig; denn ohne die Leitung der denkenden Seele würde die Materie sich ziellos bewegen, und ohne die Bewegung der Materie würde die Seele unthätig sein. Denn sie ist an sich objectlos und vermag sich nicht selbständig zu bethätigen. Darum können die beiden nur durch Vereinigung ihrer Kräfte etwas ausrichten, „wie der Lahme von dem Blinden getragen“ sagt das Gleichniss. Diese empirische Verbindung mit der Materie ist für die Seele ein Leiden, denn alles bewusste Leben ist, weil es auf Körperlichkeit beruht, mit Schmerz verbunden. Nun kann die Seele, wegen ihres Wesensunterschiedes vom Körperlichen, nicht im eigentlichen Sinne von den Zuständen des Körpers berührt werden; aber es fällt doch ein Reflex dieser Zustände auf die Seele — wie von der rothen Hibiscusblume auf den Krystall, in dem sie steht — und durch diesen Reflex wird die Seele sich des Schmerzes bewusst. Dieses schmerzliche Bewusstsein des körperlichen Gebundenseins ist das eigentliche Weltübel, dessen Beseitigung die höchste Aufgabe des menschlichen Strebens ist.

Diese Beseitigung ist die Erlösung, und sie wird dadurch erreicht, dass der Mensch den Wesensunterschied zwischen Körper und Seele vollkommen begreift; wenn er erkannt hat, dass die Theilnahme der Seele an dem Gebundensein der Körperlichkeit eine rein illusorische ist, dass es nur ein Reflex ist, der die Seele ebensowenig modificirt wie der Farbenschimmer der rothen Blüthe den Krystall — dann hat er den Schmerz und die Welt überwunden. Denn dann kann er den schmerzlichen Reflex vermeiden, was in dem unaufgeklärten Zustande des „Nichtunterscheidens“ unmöglich ist.

Durch diese Erkenntniss, die aber, wegen der den Menschen angeborenen Disposition zum Nichtunterscheiden, äusserst schwierig zu erreichen ist, findet eine vollkommene Trennung der Seele von Körper und Körperseele statt. Die Seele geht nicht zu Grunde, weil sie untheilbar und mithin unzerstörbar ist, auch wird sie nicht zu Gott — weil es keinen Gott giebt. Ebensowenig kann von einer Seligkeit der Seele die Rede sein, denn nach der Trennung hat die Seele an keinen Affectionen Theil. Sie dauert in der Erlösung zwar individuell, aber in dem Zustand absoluter Bewusstlosigkeit fort. Diesen höchsten Zustand kann der Erlöste schon im Leben erreichen, und nach dem Tode ist er dessen gewiss.

Die Sânkhyaphilosophie ist wie das Vedânta ein Streben nach Erlösung, nur ist der intellectualistische Charakter der Erlösung hier noch schärfer hervorgehoben als bei jener. Von irgend einer Verdienstlichkeit oder Bedeutung der priesterlichen oder ethischen Werke kann keine Rede sein, sie sind nur der Erlösung hinderlich. Asketische Uebungen sind nur statthaft, wenn sie ausschliesslich darauf abzielen, die erlösende Unterscheidungskraft zu steigern, sind aber dazu nicht ungeeignet.

Auch der Pessimismus des Sânkhya ist viel entschiedener als der des Vedânta. Jeder bewusste Zustaud ist nach dieser Lehre schmerzhaft; auch die Freude und das Glück, von dem uns die Erfahrung zu zeugen scheint, existiren nicht in Wahrheit, „denn jede Lust ist mit Schmerzen durchsetzt“; und nur im traumlosen Schlafe, in der Ohnmacht u. ä. ist man zeitweilig vom Schmerze befreit; diese Befreiung soll durch die Erlösung vollkommen und unaufhörlich werden.

Eine gewisse Humanität kann man der Sânkhyaschule nicht absprechen. Vor Allem hat sie, wohl als Polemik gegen die Priester, die Kastentrennung vollkommen aufgehoben und lässt, im Gegensatze zum Vedânta, sowohl den Çûdras als den Frauen den Weg des Heiles offen. Auch wird es jedem Erlösten gestattet, als Lehrer der Wahrheit aufzutreten. Von einer activen Bethätigung dieser Menschenliebe waren die Sânkhyaanhänger leider durch die Lehre von der Schädlichkeit des Thuns ausgeschlossen.

Wie die Vedântaphilosophie durch ihre Verbindung mit dem Veda religionsgeschichtliche Bedeutung hat, so beansprucht die Sânkhyaschule ein nicht geringeres religiöses Interesse; denn sie ist der philosophische Vorläufer der mächtigsten der indischen Religionen: des Buddhismus.

Bevor wir diesen und seine ältere Schwesterreligion, den Jainismus, betrachten, müssen wir jedoch einem eigenthümlichen Phänomen aus der brahmanischen Zeit, dem sogenannten Yoga, unsere Aufmerksamkeit widmen.

Yoga (von yuj = jungo) bedeutet „Anbinden“, nämlich die Verknüpfung der Seele mit dem Höchsten, und ist insofern nur ein Ausdruck für den Process der philosophischen Speculation. Derselbe verlor aber mit seiner Verbreitung den philosophischen Charakter und wurde zu einer Art asketischer Uebung oder geistiger Kasteiung, durch welche man dieselbe Erlösung zu erreichen suchte, wie mit der philosophischen Erkenntniss. Desshalb ist der Yoga, aber allerdings mit wenig Recht, zu den philosophischen Richtungen mitgerechnet worden.

Die Yogapraxis war eine Selbsthypnotisirung, die nach bestimmten Methoden fertig gebracht wurde; durch zusammengekauertes Stillsitzen, durch Fixirung des Blickes, Zurückhalten des Athems und unablässiges Festhalten abstracter Begriffe oder bedeutungsvoller Silben, wie z. B. des berühmten Om, der mystischen Formel für Brahma, wurde die Ekstase erreicht, in der man sich mit dem Höchsten identisch fühlt. Das war die sinnliche und sinnlose Weise, in welcher man das Ziel der religiösen Philosophie, das erlösende Erlöschen des Bewusstseins, suchte. Der Yogin, wie der diese Askese Ausübende genannt wurde, glaubte sich über alle Bestimmungen und Schranken des Weltlichen erhoben und im Besitz göttlicher Allgewalt; dieselbe Macht über das Göttliche, die das vedische Opfer zu erreichen wusste, wurde dem Yogin zu Theil.

Bei der geistigen Kasteiung blieb es jedoch nicht. Ueberall in dem Brahmanismus sehen wir eine Neigung zur wirklichen Askese. Das Einsiedlerleben im Walde, besonders die letzte Stufe desselben, war eine den Priestern obligatorische Form des Asketismus, aber das leibliche Absterben von der Welt beschränkt sich keineswegs auf diese geregelte Praxis. Mit welcher Wildheit brahmanische Priester die Tödtung des Fleisches getrieben haben, ist bekannt: vom Ausstrecken oder Festbinden der Arme, wodurch sie verwelken sollen, vom Starren in die Sonne bis zur Erblindung der Augen, vom Stillstehen zwischen vier Feuern, von stundenlangem Stehen auf dem Kopfe oder gefahrvollem Balanciren in schwindelnder Höhe, von Fasten, wobei man das Essen mit dem Monde ab- und wieder zunehmen lässt, u. s. w. wird noch heute berichtet. Diese Uebungen haben alle den Charakter der thatlosen Entsagung oder Selbstlähmung; sie sind die praktischen Auswüchse der trüben Passivität, die in dem indischen Volkscharakter ihre Wurzel hat und die in der Denkweise der Philosophie sich theoretisch bethätigt.

Der Jainismus.

§ 78. Die Jainasekte und ihre Lehre.

Litteratur. Die Ehre, zuerst Zuverlässiges über die Jaina mitgetheilt zu haben, kommt wieder Colebrooke zu, in dessen Misc. Ess. sich mehrere Abhandlungen über sie finden, denen der Herausgeber Cowell noch Mâdhava's Bericht über die Jaina hinzugefügt hat. Ueber die Jainalitteratur handeln A. Weber, Ueber die heiligen Schriften der Jaina (Ind. Stud. XVI. XVII); E. Leumann, Beziehungen der Jainalitteratur zu anderen Litteraturzweigen Indiens (Act. d. Or. Congr. Leiden, 1883). Eine Uebersetzung von einigen Schriften mit besonders orientirender Einleitung giebt H. Jacobi, Jaina Sûtras (S. B. E. XXII u. XLV). Ferner: S. J. Warren, Over de godsdienstige en wijs-

geerige begrippen der Jainas (1875); de Milloué (Ann. Mus. Guimet). — G. Bühler, Die indische Secte der Jainas (Alm. d. Wiener Akad. 1881) giebt eine kurze, vorzügliche Darstellung.

Das heilige Wissen, das Studium der Veden, war von Haus aus der Brahmanenkaste vorbehalten. Wie wir gesehen haben, blieb es nicht immer so: die Kriegerkaste betheiligte sich eifrig an den theologischen Studien, ja erreichte sogar einen freidenkerischen Standpunkt, auf dem sie den Glauben an die Göttlichkeit dieser Bücher überwunden hatte und mit einer gewissen Geringschätzung auf die an die Schrift gebundenen Brahmanen herabsehen konnte. Einen viel grösseren Reiz übte die andere Seite des brahmanischen Lebens, das praktische Eifern nach Heiligkeit, das Entsagen und die Einsiedelei auf die Adeligen aus, aber eifersüchtig enthielten die Priester ihnen diese Würde und Seligkeit vor, so lange es möglich war. „Kein Ritter darf den Mönchsweg wandern", war lange eine feststehende Formel unter den Brahmanen. Aber die Ritter liessen sich auch hier nicht durch die priesterlichen Verbote zurückhalten: schon um das 8. vorchristliche Jahrhundert bemerken wir asketische Bewegungen in der Kshatriyakaste, die zur Bildung bedeutender nicht-brahmanischer Sekten führten. Von diesen sind die Jainasekte und der Buddhismus die berühmtesten geworden. Betrachten wir zunächst die ältere derselben, die Jaina.

Die Jaina hat ihren Namen von dem Worte, womit die Sekte ihren Stifter und nach diesem den Erlösten bezeichnet: jina, der Sieger. Der Ursprung der Sekte ist noch eine Sache der Untersuchung. Aus den vielen (24) Jinas, die der Sage nach in grossen Zwischenräumen als Propheten der Jaina aufgetreten sind und deren lange Reihe in eine unabsehbare Vorzeit zurückgeht, heben sich zwei heraus, die besondere Rücksicht beanspruchen: Pârçva und Vardhamâna. Der letztere, der zugleich als letzter Jina gerechnet wird, ist jedenfalls für eine historische Person zu halten. Die Frage ist nur die, ob auch Pârçva, der 250 Jahre vor Vardhamâna aufgetreten sein soll, der Geschichte oder nur der Sage angehört. Im ersten Falle muss er für den Gründer der Jaina gehalten und der Anfang dieser Bewegung auf ca. 850 v. Chr. angesetzt werden, und Vardhamâna, der um 600 auftrat, kann nur als ein Reformator oder Erneuerer der Sekte angesehen werden. Für diese letztere Ansicht haben sich jetzt gründliche Kenner der Jaina wie Bühler und Jacobi erklärt. Damit ist die früher allgemein verbreitete Vermuthung, die Jaina wären eine Abzweigung des Buddhismus, vollkommen entkräftet; die beiden Religionen sind parallele Erscheinungen, nur ist der Jai-

nismus dann eine viel früher auftretende Bewegung; denn der Erneuerer der Jaina, Vardhamâna, ist der Zeitgenosse des Gründers des Buddhismus. So nahe berühren sich diese beiden Männer, dass sie nicht nur mit derselben Aufgabe gleichzeitig aufgetreten sind, sondern sogar in derselben Gegend und nach ganz ähnlichen Erlebnissen. Buddha ist wegen der ungeheuern Verbreitung seiner Religion der berühmtere von den beiden geworden und entschieden auch als der grössere Genius zu betrachten; der Jainaprophet spielt aber im heutigen Indien eine viel grössere Rolle und hat wohl auch dadurch seine Bedeutung hier bewahrt, dass seine Religion dem indischen Wesen viel näher steht als die des Buddha.

Mahâvîra (der grosse Held), wie Vardhamâna mit einem Ehrennamen bezeichnet wird, war der Sohn eines Kleinfürsten im Magadhalande, gehörte also zu der Kriegerkaste. Bis zu seinem 30. Jahr soll er ein ganz weltliches Leben geführt haben; zu dieser Zeit, nach dem Tode seiner Eltern, wurde er aber von dem Ernst des Lebens ergriffen, verliess seine Frau und seine Verwandten und wanderte als heimathloser Asket in die Welt hinaus. Zwölf Jahre verbrachte er unter den schwersten Kasteiungen und in tiefer Meditation. Dann ging ihm das Licht der Erkenntniss auf, und er glaubte die Würde eines Heiligen erlangt zu haben. Er trat nun als Lehrer auf, predigte die Wahrheit nach der Art des Pârçva und organisirte, nachdem er viele Anhänger in den umliegenden Ländern gewonnen hatte, eine religiöse Gemeinde. Er wirkte als Prophet während 30 Jahren, starb also etwa 72 Jahre alt.

Die Weltanschauung der Jainasecte ist wie die des Sânkhya eine vollkommen atheistische, und zwar betrachtet sie nach Art derselben Philosophie die Welt als eine Mannigfaltigkeit von Wesen und Stoffen. Das Princip aller Dinge sind indessen nicht die materiellen Atome, sondern die Seelen, und diese Seelen, die reelle, unabhängige Existenzen sind, durchdringen mit ihrer Thätigkeit, die ihnen als ein unablässiger Trieb anhaftet, alles Seiende, selbst die Materie. Diese Lehre von der Activität der Seele steht in schroffem Gegensatz zu der der Sânkhya-Schule und scheint aus der Vedântaphilosophie herzurühren. Das Weltprincip ist jedoch nicht nur ein seelisches, sondern auch ein ethisches: Recht und Unrecht oder Verdienst und Sünde sind constitutive Factoren des Daseins so gut wie die Seelen und wie die niedrigeren Bestandtheile: Raum und Zeit und die Atome.

Aus diesen beiden Grundgedanken ergiebt sich nun das Weltbild der Jaina: Die Seelen, stets an Körper gebunden, wandern in ewigem Wechsel in der Welt umher, und die Menschenseelen haben

kein besseres Loos. Auch sie sind an Körper gefesselt, weil der Trieb nach Thätigkeit, der den Seelen innewohnt, sie verleitet, an Sinnlichkeit und Körperlichkeit sich zu heften. Das Product dieser Seelenthätigkeit in dem Körper ist das karman, die That. Dieses Karman ist entweder Verdienst oder Sünde, und die Art und die Menge von Karman bestimmt über das Schicksal des Menschen, ob er zu neuen, besseren oder schlechteren Wiedergeburten gehen oder ob er überhaupt aus der Seelenwanderung befreit werden soll. Die Sünde drückt ihn zu geringeren Daseinsweisen herab, ja sogar in die todte Materie hinein, das Verdienst hebt ihn zu besseren empor, zuletzt zu einem göttlichen Leben. Hiermit ist aber das Ziel noch lange nicht erreicht; das Gute ist wohl besser als das Schlechte, aber doch immer ein Uebel, eine Form des verderblichen Karman, und infolge dessen der Erlösung hinderlich. Erst die volle Vernichtung des Karman in jeder Form befreit die Seele aus der Knechtschaft der Körperlichkeit und des Wandels. Diese Befreiung, der absolute Zustand, ist das Nirvâna der Jaina. Das Nirvâna ist aber in diesem System nicht eine Erlöschung des Bewusstseins, denn die Seele bleibt, sie ist von unzerstörbarem Wesen; der absolute Zustand ist nur negativ, als Unabhängigkeit von Karman und Körperlichkeit zu bestimmen.

Die erlösende Vernichtung des Karman geschieht durch das dreifache Kleinod (triratna): den rechten Glauben, dass Jina die Welt überwunden, dass er das Heil gefunden hat und für die Glaubenden eine Zuflucht ist; durch die rechte Erkenntniss, was die Welt sei und wie sie sich überwinden lasse; endlich durch den rechten Wandel, die praktische Unterdrückung der Ursache des Karman. Es gilt, den Thätigkeitstrieb zu überwinden und die Sinne zu bändigen und so die Ansammlung des Karman zu verhindern. Aber nicht genug damit: um das aus früheren Existenzen vorhandene Karman zu vernichten, muss directe Askese getrieben werden. Diese Askese wird ganz nach brahmanischer Art geübt und besteht besonders in dem Negativen, in allerlei Hemmungen der organischen Wirksamkeiten, auch in wirklicher Selbstpeinigung. Charakteristisch für die Jainasecte sind zweierlei Benehmen: erstens, dass die Anhänger oft unbekleidet gehen, zweitens, dass sie, wenn der Tod sich nähert, durch freiwilliges Fasten das Hinsterben beschleunigen. In beiden Beziehungen haben sie ein Vorbild in dem Meister, der nach seinem ersten Wanderjahre die Kleider von sich warf und zuletzt alle Nahrung sich entzog. In diesem letzteren traurigen Vorgang folgen ihm noch die Jainasecten meistens, denn durch das Fasten erschöpfen sie den letzten Rest des Karman

und können dann in das Nirvâna eingehen. Die Frage, ob man auch nackt umhergehen solle, hat aber die Jaina in zwei Zweige gespalten: in die Digâmbaras (die luftgekleideten), die wirklich noch immer ohne Kleider leben und in die Çvetâmbaras (die weissgekleideten), die es für möglich halten, auch mit Kleidern das höchste Ziel zu erreichen.

Nicht alle Anhänger dieser Secte leben indessen als Asketen. Die grössere Menge der Bekenner sind Laien, die leichtere Verpflichtungen zu tragen haben, die aber auch nur einen geringeren Lohn erwarten können. Während die Asketen sich ganz den heiligen Pflichten widmen müssen, kann der Laie sein bürgerliches Leben fortsetzen, und die fünf Gelübde der Heiligen: „nicht zu verletzen", „nicht die Unwahrheit zu reden", „nichts ohne Erlaubniss sich anzueignen", „die Keuschheit zu bewahren" und „Entsagen zu üben", welche alle für den Asketen in äusserster Schärfe geboten werden, sind für den Laien milde ethische Regeln, wo z. B. die Keuschheit als eheliche Treue gedeutet wird. Der freiwillige Hungertod wird jedoch auch dem Laien als verdienstlich empfohlen.

In zwei Beziehungen hat die Erweiterung des Gebietes der Jaina, die durch Aufnahme der Laien stattfand, bedeutende Veränderungen in der Religion herbeigeführt. Erstens hat sie in der Praxis den streng atheistischen Charakter aufgeben müssen. Dem religiösen Bedürfniss des Volkes entgegenkommend, hat man einen Cult des Jina eingeführt, der das volle Gepräge einer wirklichen Gottesverehrung trägt, einen Cult mit Tempeln und Bildern, mit Festtagen und mit Spenden von Blumen und Weihrauch. Zweitens haben die Asketen, um die Seelsorge dieser sesshaften Gemeinde verrichten zu können, ihr ursprüngliches heimathloses Herumtreiben im Lande mit einem sesshaften Leben vertauschen müssen. Dieses hat zur Errichtung von Klöstern geführt, und die Wirksamkeit der Jainamönche hat sich damit über Thätigkeiten erweitert, die ursprünglich gar nicht berücksichtigt waren. So hat sich in den Klöstern eine ganz beachtenswerthe Litteratur entwickelt, die nicht nur religiösen und philosophischen Inhalts ist, sondern auch schöngeistige Beiträge liefert, ja sich mit den reellen Wissenschaften beschäftigt. Diese Litteratur ist meistens in dem volksthümlichen Prakritdialekt geschrieben. Auch in den bildenden Künsten, besonders in der Baukunst hat die Jainasecte, wie man vornehmlich aus den Tempeln sieht, Bedeutendes geleistet.

Heutzutage wird man Jainaanhänger in den meisten indischen Städten finden. Durch ihr ruhiges und ernstes Leben haben sie festen

Fuss in der Gesellschaft gewonnen, ja sie zeichnen sich häufig durch Macht und Wohlstand aus. Da der Ackerbau ihnen wegen der damit verbundenen Verletzung des Lebenden untersagt ist, leben sie meistens als Kaufleute; besonders in den Provinzen des Westens und Nordwestens spielen sie eine bedeutende Rolle. Mit den Brahmanisten vertragen sie sich ganz gut; mit den rivalisirenden Buddhisten lebten sie aber früher auf gespanntem Fuss.

Der Buddhismus.

§ 79. Allgemeiner Charakter des Buddhismus.

Litteratur. Grundlegend und noch immer maassgebend sind die beiden grossen Werke von E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien (1844, neu gedruckt 1876), und Le Lotus de la bonne loi (1852), die Uebersetzung eines Sanskrittextes, bereichert durch 21 Mémoires relatifs au Bouddhisme mit eingehender Berücksichtigung auch der Palilitteratur. Aus jüngeren südlichen Quellen hat der wesleyanische Missionar auf Ceylon R. Spence Hardy, A manual of Buddhism (zuerst 1853) zusammengestellt; derselbe verfasste Eastern Monachism (1860), eine besonders interessante Beschreibung des Mönchslebens, und The legends and theories of the Buddhists compared with history and science (1866). — C. F. Köppen, Die Religion des Buddha (2 Bde, 1857—59), der erste Band ist veraltet, er enthält die allgemeine Geschichte, der 2. die der lamaischen Kirche; L. Feer, Etudes bouddhiques (seit 1866 in J. A., aber auch in mehreren Serien besonders erschienen); E. Sénart, Essai sur la légende du Buddha (ebenfalls aus J. A. 1873. 75); W. Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Litteratur I (aus dem Russischen, 1860), für die Dogmengeschichte der nördlichen Kirche wichtig; T. W. Rhys Davids, Buddhism (1877, Ausg. der Soc. f. prom. chr. knowl.), eine meisterhafte kurze Skizze, welche als das beste Compendium zur Einführung in das Studium des Buddhismus zu empfehlen ist; derselbe hielt die Hb. Lect. von 1881, worin die objective historische Darstellung hinter der Apologie fast zurücktritt. — H. Oldenberg, Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde (1881), hat die Paliquellen ausgebeutet; H. Kern, Geschiedenis van het Buddhisme in Indie (2 vol., 1882 bis 1884, auch in deutscher Uebers.) Diese zwei letzteren Werke sind beide ersten Ranges; speciell ist Oldenberg als Handbuch zu empfehlen, während Kern besonders werthvoll ist für die Geschichte des Buddhismus in Indien. Viele populäre Darstellungen des Buddhismus, Vorträge u. s. w., womit der Büchermarkt überfüllt ist, können hier unerwähnt bleiben. Eine Bibliographie bis 1869 bietet O. Kistner, Buddha and his doctrines. Von späteren seien noch E. Hardy, Der Buddhismus, und Olcott's buddhistischer Katechismus (obgleich europäisirt) erwähnt. Neulich erschien in Bühler's Grundriss der indo-arischen Philol. u. Alterth. eine knappe Uebersicht von H. Kern.

Der Buddhismus ist, wie die Religion der Jaina, ursprünglich eine Mönchsreligion, die in den Kreisen der Kshatriya entstand, um den religiösen Bedürfnissen der nicht-brahmanischen Gebildeten entgegen zu kommen Die Lehre Buddha's entfernt sich aber viel weiter

vom Herkömmlichen und von der Art der indischen Frömmigkeit überhaupt als die der Jaina, und zwar in zwei Beziehungen. Erstens steht die Theorie des Buddhismus in der Hauptsache auf ihrem eigenen Grund, während die Lehre der Jaina in wesentlichen Punkten auf den Principien bald des Vedânta, bald des Sânkhya unmittelbar beruht. Ein noch grösserer Unterschied ist aber im Praktischen zu erkennen, nämlich der, dass der Buddhismus mit der Vorliebe der Inder für die Askese gänzlich gebrochen hat, die Jainisten aber die Askese, wie wir gesehen haben, immer noch als festes Glied ihrer Praxis behalten haben. Daraus ist das verschiedene Loos der beiden ursprünglich parallelen Religionen zu erklären. Die der Jaina hat, weil sie dem indischen Wesen getreu blieb, ruhig in Indien ihre Stellung behaupten können, ist aber da nur eine Secte unter Secten und ist nie über die Grenzen Indiens hinausgedrungen. Der Buddhismus ist nach schnellem Aufblühen und rascher Verbreitung verhältnissmässig früh aus dem alten Land des Brahmanismus verschwunden, hat sich aber ausserhalb Indiens mit Leichtigkeit den Weg gebahnt, ja er hat sich, weil befreit von mancher indischen Beschränktheit und doch immer von der Kraft der indischen Religiosität belebt, zu einer wirklichen Weltreligion erhoben.

Der Buddhismus war von Haus aus eine ausschliesslich praktisch-religiöse Bewegung. Dies im Gegensatz zu der häufig sich findenden Auffassung, die in dem Auftreten Buddha's die Bildung einer neuen Philosophie oder eine sociale Reformation sehen will. Was die Philosophie betrifft, so hatte Buddha äusserst wenig damit zu schaffen. Wenn auch seine Lehre ohne Kenntniss der philosophischen Systeme nicht recht zu verstehen ist, so ging doch sein Streben so wenig darauf aus, ein neues System aufzustellen, dass er vielmehr seinen Jüngern abgerathen hat, sich mit solcherlei Dingen zu befassen. Seine Lehre war eben für diejenigen, die von dem Philosophiren der Schulen nicht befriedigt werden konnten; die einzigen Fragen, die er beantworten will, sind diese praktischen Lebensfragen: was das Leiden sei, was dessen Ursprung sei, und wie man sich von dem Leiden befreien könne.

Eben so fern lag es Buddha, eine sociale Mission auszuüben, wie z. B. gegen das Kastenwesen zu opponiren. Solche weltlichen Verhältnisse waren für ihn ohne jede Bedeutung, und obgleich er die Kastenordnung nicht respectirte, hat er sich doch so wenig für ihre Beseitigung interessirt, dass die Verbreitung seiner Religion auch viel zur Verbreitung dieser Ordnung beigetragen hat. Auch bestand die erste Gemeinde nicht überwiegend aus befreiten Mitgliedern der unteren

Kasten; die hervorragenden unter Buddha's Jüngern gehörten vielmehr den Brahmanen und der Kriegerkaste an.

Auch ist es nicht zutreffend, den Buddhismus eine Reformation des Brahmanismus zu nennen. Buddha hatte gar nicht im Sinne, den Brahmanismus zu verbessern, ja er wollte denselben eigentlich nicht wegschaffen. Eben darum, weil er kein Heiligthum mit den Brahmanen gemein hatte, weder Götter noch Opfer, keinen Veda und keine Philosophie, kann er sich ganz von ihnen frei halten. Er will kein Jota von ihnen rauben, aber auch keine Silbe von ihnen behalten; er sucht ganz einfach und ganz für sich allein den Heilsweg, den ihm das Frühere nicht hat weisen können. Er wollte selig werden, und als er das Heil gefunden hatte, strebte er danach, Anderen den Weg dazu zu zeigen: er gründete einen Mönchsorden.

Will man also den Ursprung des Buddhismus verstehen, so genügt es nicht, auf die theoretischen Voraussetzungen den Blick zu lenken, die mit der Schulweisheit der Brahmanen und der Kshatriya gegeben sind; als Hintergrund für Buddha's Lehre und noch mehr als Entwickelungsboden für die sich später um seine Lehre bildende Metaphysik hat die Philosophie allerdings Bedeutung; die Scene aber, auf der der Buddhismus auftrat, ist eine viel lebendigere gewesen als diese litterarischen Strömungen, nämlich das ganze Treiben der Sâmanas: Sectirer, Asketen und Bettelmönche, aus dem nicht nur die Jaina und Bauddha entstanden sind, sondern auch viele der Secten, die wir heutzutage als hinduistische bezeichnen.

Das grosse Glück, das der Buddhismus im Vergleich mit den meisten dieser Secten gehabt hat, ist nicht zufällig oder unverdient; wir finden in dieser Religion viele praktischen Eigenschaften, die nicht nur für einen äusseren Erfolg bedeutungsvoll waren, sondern auch der Lehre einen bleibenden und wirklich religiösen Gehalt geben.

Zunächst hat der Buddhismus den unschätzbaren Vorzug, dass eine Persönlichkeit an die Spitze der Religion gestellt worden ist als Vorbild für das Leben und als Träger der Frömmigkeit. Buddha selbst ist diese Persönlichkeit, zuerst als Mensch und Lehrer, später als Heiliger und Gott. Was dem Vedismus mit seinen Göttern allen und mit seiner grossen Theologie doch immer fehlt: das religiöse Vertrauen auf eine ideale Persönlichkeit, die die Vollkommenheit besitzt und darstellt, und die den Ihrigen gehört, das hat der atheistische Buddhismus seinen Bekennern geboten und ist dadurch dem religiösen Bedürfniss der Menschen auf eine Weise entgegengekommen, die für die Religion besonders förderlich sein musste. Die ernsten und schlichten Erzählungen von dem heiligen Manne, wie er das Heil ge-

funden und den Weg gewandert, seine sanfte Rede an die Menschen und die kernvollen Sprüche seiner Weisheit: das alles wird eine andere Wirkung auf das Volk ausgeübt haben, als die gekünstelten Lieder von Göttern und Göttergeschicken, die immer nur mythischen Inhalts waren und den Meisten halb unverständlich blieben. Man lernte an Buddha glauben und wurde ermahnt, auf diesem Glauben sein Leben beruhen zu lassen. An ihn sich zu halten und in seinem Geiste zu wandeln, ist für den Buddhisten der sichere Pfad.

Zu diesem religiösen Vorzug gesellt sich ein ethischer: der Uebergang vom religiösen Egoismus zur Sympathie, der mit dem Buddhismus wirklich stattgefunden hat. Der Brahmane sucht lediglich sein eigenes Heil zu erlangen, der Buddhist aber ist auch auf die Erlösung Anderer bedacht; er kennt das Mitleid mit dem Loos der Menschheit; hat ja doch Buddha selbst es verschmäht, sofort nach Erreichung der Vollkommenheit in das Nirvâna einzugehen, damit er den Menschen die Wahrheit verkünde und für das Heil der Vielen noch lange leben könne. Man wird verstehen, wie bedeutungsvoll ein solcher sympathischer Trieb für die Verbreitung einer Religion ist.

Für die historische Stellung des Buddhismus entscheidend ist auch der Umstand gewesen, dass diese Religion sich an keine Nationalität oder sonstige weltliche Bestimmung gebunden fühlt. Der Brahmanismus war Volksreligion im engsten Sinne; wer zum Volke gehört, ist damit auch für die Religion geboren. Den Eintritt in den Buddhismus aber bedingte nicht die Geburt, sondern die Bekehrung: der Entschluss, nach Buddha's Wahrheit zu wandeln. So bilden die Buddhisten nicht ein Volk, sondern eine Gemeinde, durch das unsichtbare Band der heiligen Wahrheiten vereinigt. Damit ist aber dem Buddhismus die Möglichkeit gegeben, eine Weltreligion zu werden, die über jedes Land sich verbreiten und alle Seelen in sich fassen kann. Diese Möglichkeit hat der Buddhismus durch eifrige Mission und tüchtige Organisation im vollsten Maasse verwirklicht. Für Asien ist diese Religion zum Theil das geworden, was das Christenthum für die westlichen Culturländer ist. Dass der Buddhismus indessen jemals dem Christenthume seine Weltstellung streitig machen sollte, ist nicht zu erwarten. So universell die Lehre Buddha's, mit anderen indischen Richtungen verglichen, auch sein mag, hat sie doch immer Vieles von dem indischen Sondercharakter behalten, und nur dem Asiaten wird sie von wirklicher Bedeutung sein können. Mit der Denkweise und Lebensart der westlichen Völker ist der Buddhismus eigentlich incommensurabel, und es ist kein Zufall, dass diese Religion

in den Jahrtausenden ihres Bestehens für die Cultur des Occidents nie die geringste Bedeutung gehabt hat.

§ 80. Die buddhistische Litteratur.

Litteratur. Sutta-Nipāta und Dhammapada sind von FAUSBÖLL und MAX MÜLLER übersetzt, S. B. E. X; in B. XI sind andere wichtige Suttas von RHYS DAVIDS übersetzt. Derselbe hat die Jātakas unter dem Titel: Buddhist Stories (1880) übersetzt. The Jātaka translat. under Cowell I—II 1895—96. Eine nette Probe der Nikāyas giebt NEUMANN in seiner Buddhistischen Anthologie (1892). Die Texte des Vinaya-Pitaka sind von OLDENBERG übersetzt. S. B. E. XIII, XVII, XX. Ein Band Mahāyāna S. in S. B. E. XLIX. H. C. WARREN, Buddhism in Translations (1896), sehr reichhaltig.

Die Quellen des Buddhismus sind ausserordentlich zahlreich und, wie es bei einer so ausgebreiteten Religion zu erwarten ist, sehr mannigfaltig. Nicht nur liegen sie in vielen verschiedenen Sprachen vor, in Sanskrit und Pali, in Tibetanisch und Mandschu, Chinesisch und Japanisch, sondern sie gehen auch inhaltlich ziemlich auseinander, und man muss bei jeder buddhistischen Schrift immer genau beachten, zu welchem Litteraturkreis sie gehört und aus welcher Zeit sie herrührt. Zunächst sind die beiden grossen Kirchenabtheilungen: die südliche und die nördliche Kirche auseinander zu halten; nach dieser Eintheilung wird auch zwischen einem südlichen und einem nördlichen Kanon unterschieden. Zu der südlichen Kirche gehören zunächst die Buddhisten auf Ceylon, in Burma, Siam und Pegu. Die nördliche Kirche ist über Nepal, Tibet, China, Japan und Anam verbreitet und herrschte früher zugleich in Cambodja, auf Java und auf Sumatra.

Der Kanon der südlichen Kirche ist der werthvollste des Buddhismus; er steht der urprünglichen Lehre am nächsten, auch was die Sprache betrifft. Diese ist nämlich das Pâli, ein weicher und gefälliger, volksthümlicher Dialekt des Indischen, der sich lautlich zu dem Sanskrit verhält etwa wie das Italienische zum Latein. Ob Buddha selbst Pali gesprochen hat, und ob das Pali, wie es in der Litteratur vorliegt, überhaupt gesprochen wurde, ist fraglich; fest steht aber, dass es sehr früh die Kirchensprache geworden ist. Wie nahe die Palitexte der ursprünglichen Verkündigung Buddha's und seiner Jünger stehen, ist nicht genau zu entscheiden; dass einzelne Stücke, z. B. Mahāvagga im Sutta-Nipāta, wirklich auf den Meister selbst oder seine ersten Jünger zurückgehen, ist indessen nicht unwahrscheinlich; überhaupt muss beachtet werden, dass der grösste und wichtigste Theil der heiligen Texte schon dem ersten Concil (zu Vesâli), das nur ein Jahrhundert nach Buddha's Tod zusammentrat, bekannt war und also

aus einer Zeit herrührt, wo noch eine zuverlässige Tradition hat bestehen müssen. Die älteren Theile des Kanon unterscheiden sich in Form und Inhalt ziemlich bestimmt von den jüngeren. In jenen findet man kernvolle und sinnreiche Sprüche, einfache Erzählungen und kunstlose Verse, während die jüngeren Theile durch ihren bald gekünstelten, bald weitläufigen, bald abenteuerlich abstrusen Charakter sich oft genug deutlich als spätere Zuthat kennzeichnen. Gewöhnlich ist die Lectüre der Palilitteratur eine wenig erfreuliche: starre, abstracte Disputationen, voll ermüdender Haarklaubereien, Formalitäten und endloser Wiederholungen, ohne alle Individualität oder Frische, machen die Hauptmasse aus. Doch sind die kraftvollen Sprüche des Sutta-Nipāta und die schönen und schlichten Verse des Dhammapada immerhin zu loben; von entschieden litterarischem Werth ist auch die grosse Märchensammlung „Jâtakas". Diese Märchen, die natürlich älteren Ursprungs sind, liegen allerdings hier nur in buddhistischer Bearbeitung vor; sie haben jedoch dadurch keineswegs ihre Frische eingebüsst und lassen sich noch heute wegen ihrer bunten und anschaulichen Erzählungsart mit Vergnügen lesen.

Der Palikanon, der nach Rhys Davids' Berechnung, wenn von Wiederholungen und Märchen abgesehen wird, etwa so gross wie unsere Bibel ist, hat den Namen Tipitaka (sanskr.: Tripitaka), Dreikorb. Die drei Abtheilungen, in die er zerfällt, sind Vinaya-Pitaka, die Ethik oder Ordensregeln und das Ceremoniell, Sutta-Pitaka, die Dogmatik, und Abhidhamma, die Metaphysik. Die letztere ist augenscheinlich späteren Ursprungs; von den Nikâyas, wie die Sammlungen des Sutta-Pitaka genannt werden, wie von den Büchern des Vinaya-Pitaka sind einige aber jedenfalls von hohem Alter, und die eigentliche Kenntniss des Buddhismus ist aus diesen Schriften zu gewinnen. Das Dîgha Nikâya ist besonders zu nennen; auch die schon erwähnten Sutta-Nipâta und Dhammapada sammt den Jâtakas gehören zu dieser Gruppe.

Ausser diesen kanonischen sind noch eine Reihe von anderen Schriften der südlichen Kirche von Bedeutung. Dazu gehören die beiden Chroniken Dîpavamsa und Mahâvamsa aus dem 5. Jahrh. n. Chr., welche die Geschichte vom Nirvâna ab bis ± 300 n. Chr. erzählen. In demselben Jahrhundert lebte der berühmte Lehrer Buddhaghosha, der eine Reihe von Commentaren schrieb und das Dhammapada mit Parabeln illustrirte[1]. Aus noch späterer Zeit stammen

---

[1] T. Rogers, Buddhaghosha's parables transl. from the Burmese. With introduction by Max Müller (1870).

etliche singhalesische Schriften, welche SPENCE HARDY in seinen Werken verwerthet hat, worunter das wichtige Gespräch des griechischen Königs Milinda (s. Menander) mit dem Lehrer Nâgasena (Milinda Pañha). Aus Hinterindien besitzen wir eine burmesische und eine siamesische Biographie Buddha's, die letztere geht nur bis zur Versuchungsgeschichte[1].

Wenden wir uns nun zu den nördlichen Quellen, so kommt zu allererst die Sammlung von Sanskritwerken in Betracht, welche HODGSON 1828 in Nepal gefunden und BURNOUF in seinem Hauptwerk ausgebeutet hat[2]. Diese Litteratur hat dieselben Hauptheile wie die südliche, von der sie sich aber in wesentlichen Punkten unterscheidet. Der Kanon ist weniger fixirt und abgeschlossen, was daraus zu erklären ist, dass, während die südliche Kirche eine einheitliche Tradition hat, die nördliche sich in zahlreiche Secten spaltet, deren verschiedene Anschauungen in der Litteratur hervortreten. Merkwürdig ist ferner, dass eigentliche Vinayatexte in der Sammlung von Nepal fehlen; deren Stelle wird durch ausführliche Legenden (Avadâna) vertreten. Die Abhidharmaschriften sind hier aber von ganz besonderer Wichtigkeit. Unter diesen sind von grösserem Interesse: das Prajnâpâramitâ, in drei Redactionen, die kürzeste 8000 Artikel enthaltend, eine Uebersicht über die buddhistische Metaphysik; das Saddharmapundarîka behandelt einen Punkt der Lehre nach der Ansicht der Mahâyâna[3]; das Lalitavistara enthält einen Theil der Biographie Buddha's, in sehr phantastischer und meistens ganz unzuverlässiger Darstellung; doch sind alte und werthvolle Traditionen hier und da im Lalitavistara zu spüren[4]. Noch eine Art von buddhistischen Schriften, welche als vierte neben dem Tripitaka einen grossen Platz einnimmt (wie das Atharva neben den drei Veden), sind die Tantra (Zauberbücher) und Dharani (magische Sprüche).

Die nördliche Litteratur hat weitere Ausläufer als die südliche. Zuerst kommt in Betracht die umfangreiche, in Tibet gefundene Litteratur, welche eine Masse von kanonischen und ausserkanonischen

---

[1] P. BIGANDET, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese (zuerst 1858); H. ALABASTER, Wheel of the law (1871), eine freie Uebersetzung, welcher der Verfasser manche eigene Beobachtungen über den Buddhismus in Siam hinzufügt.

[2] B. H. HODGSON, Essays on the languages, literature and religion of Nepal and Tibet (1874). Seine Miscellaneous Essays (2 vol. Tr. Or. S.) sind interessant für die Kenntniss der nicht-arischen Ureinwohner der Himalayaländer.

[3] Schon zweimal von Meisterhand übersetzt: BURNOUF, Le lotus de la bonne loi; KERN, S. B. E. XXI.

[4] Uebersetzt von PH. ED. FOUCAUX, Ann. M. G. VI.

Schriften enthält in Uebersetzungen, welche seit dem 7. Jahrh. n. Chr. nach Sanskrit- und auch nach Palioriginalen angefertigt wurden. Es war ein Ungar, ALEXANDER CSOMA aus Körös, der, davon träumend, in Hochasien das Stammland seines Volkes zu finden, zu Fuss und ohne Mittel im Jahre 1820 die weite Reise dahin unternahm und sein Unternehmen mit heldenmüthiger Ausdauer und Opferfreudigkeit zu Ende führte. Ihm verdanken wir die erste Kenntniss der beiden riesigen tibetanischen Sammlungen, Kahgyur, aus 100 Foliobänden, und Tangyur, aus deren 225 bestehend[1]. Kahgyur hat sieben Hauptabtheilungen, wovon Dulva dem Vinaya entspricht, Sherchin dem Prajnâpâramitâ, Mdo dem Sûtra, Rgyud dem Tantra. Mehrere wichtige Theile sind übersetzt oder bearbeitet worden, und auch der späteren tibetanischen Litteratur hat man seine Aufmerksamkeit zugewendet.

Wichtiger sind die chinesischen Quellen. Ein vor einigen Jahren herausgegebener Katalog von Uebersetzungen aus dem Tripitaka nennt 1662 Werke. Wiewohl die chinesischen Werke Uebersetzungen sowohl von südlichen als auch von nördlichen kanonischen und ausserkanonischen Schriften sind, so weichen sie doch von den uns bekannten Sanskrit- und Palibüchern so sehr ab, dass sie fast ohne Ausnahme auf uns unbekannte Originale oder auf abweichende Recensionen der uns bekannten hinweisen[2]. Von noch grösserer Bedeutung als alle

[1] Er gab davon eine ausführliche Analyse in As. Researches 1836, welche 1881 übersetzt wurde von L. FEER, Ann. M. G. II. Von Uebersetzungen und Bearbeitungen erwähnen wir: PH. ED. FOUCAUX, Lalitavistāra (1847; wie wir schon oben sahen, hat er später dasselbe Werk aus dem Sanskritoriginal übersetzt); L. FEER, Fragments extraits du Kandjour (Ann. M. G. V.); W. W. ROCKHILL, Udānavarga (Tr. Or. S., es ist die tibetanische Version des Dhammapada), The life of the Buddha and the early history of his order (Tr. Or. S., eine Sammlung des historischen Materials aus den tibetanischen Quellen), Le traité d'émancipation (R.-H.-R. 1884, die Pratimoksha Formeln). Nicht minder merkwürdig ist die Sammlung von Fabeln und Geschichten aus dem Kahgyur, durch SCHIEFNER veranstaltet und mit einer schönen Einleitung versehen, ins Englische übertragen von RALSTON, Tibetan tales (Tr. Or. S.). Von späteren Schriften erwähnen wir: A. SCHIEFNER, Eine tibetische Lebensbeschreibung Çâkyamuni's, aus einem Werk des 17. Jahrhunderts im Auszug mitgetheilt (1849); Târanâtha, ebenfalls von SCHIEFNER übersetzt (1869), Geschichte des Buddhismus in Indien, ein Buch, das 1608 zu Ende gebracht wurde und die historische Ueberlieferung der nördlichen Kirche enthält.

[2] S. BEAL, Texts from the buddhist canon commonly known as Dhammapada (Tr. Or. S.), A catena of buddhist scriptures from the Chinese (1871), The romantic legend of Sakya Buddha (1875, die Uebersetzung einer chinesischen Uebersetzung aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.), Fo-sho-hing-tsan-king, a life of Buddha by Açvaghosha Bodhisatva transl. from Sanskr. into Chin. by Dharma-

diese Uebersetzungen sind die Reiseerzählungen der chinesischen Pilger, welche Indien besuchten, um ihren Glauben in der Heimath des Buddhismus zu stärken und von dort Reliquien, Bilder und hauptsächlich Abschriften der heiligen Bücher mitzubringen. Unter ihnen ragt besonders Hiuentsang hervor, dessen Reise 629—645 stattfand. Sein Buch hat grossen Werth wegen der Berichte über die Geographie der Länder, die er durchzog, und der Schilderung der religiösen Zustände, welche er in Indien fand[1]. — Die japanischen Quellen bieten den Vortheil, dass sie nicht nur Uebersetzungen, sondern auch Abschriften der aus Indien gebrachten Sanskritoriginale bringen. M. Müller hat das Verdienst, mit Hülfe eines eifrigen jungen Buddhisten aus Japan, Bunyiu Nanjio, der einige Zeit in England sein Schüler war, dieses Feld zuerst bebaut zu haben[2].

§ 81. Gotama Buddha.

Von Buddha's Leben wissen die buddhistischen Schriften Allerlei zu erzählen, ja grosse Bücher haben, wie schon nachgewiesen, eben nur dieses zum Inhalt; und wenn man bedenkt, dass die ungeheure Märchensammlung der Jâtakas (Geburten) eigentlich von Buddha's Erlebnissen in verschiedenen Geburten handeln soll, sieht man, dass in den Schriften der Person des Heiligen genügende Aufmerksamkeit gewidmet ist. Dass nur das Allerwenigste selbst von den Berichten, die für historisch gelten wollen, für die Geschichte zu gebrauchen ist, wird man von vornherein verstehen. Vielmehr hat man die Frage aufgeworfen, ob wir überhaupt irgend eine historische Kunde von Gotama Buddha besitzen.

Dass ein Buddha existirt haben muss, ist evident und wird auch nur von den allerverwegensten Kritikern (wie von Kern) geleugnet. Die buddhistische Religion weist überall auf die Aussagen eines Religionsstifters hin und ist an sich nur durch die schöpferische Thätigkeit einer bestimmten Persönlichkeit zu erklären. Die Frage ist nur die, ob wir in den vorhandenen Erzählungen von Buddha Spuren dieser Persönlichkeit finden. Dieses ist von zwei grossen Indologen unserer

raksha 420 n. Chr. (S. B. E. XIX, in der Einl. giebt Beal eine Uebersicht über die verschiedenen Biographien Buddha's, welche der chinesische Kanon enthält.)

[1] Stan. Julien, Voyages des pélerins bouddhistes (3 vol., 1853—1858, I enthält die Uebersetzung der Biographie Hiuentsang's, II. III. die seines Buchs Si-yu-ki); S. Beal, Buddhist records of the western world (2 vol. Tr. Or. S.).

[2] Die Resultate dieser Arbeit liegen vor in 3 vol. der Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, unter dem Titel: Buddhist Texts from Japan. Dagegen erhebt das Musée Guimet den Anspruch, zuerst auf buddhistische Texte in Japan aufmerksam gemacht zu haben.

Zeit, von dem Franzosen Sénart und dem Holländer Kern mit Bestimmtheit verneint worden. Sie finden in sämmtlichen Erzählungen von Gotama Buddha einen entschieden mythischen Charakter und betrachten sie nur als Mythen; mit grossem Eifer und viel Gelehrsamkeit haben sie nachzuweisen gesucht, aus welchen Mythenkreisen die Buddhasage zusammengebracht ist. Besonders hat man die Züge des Sonnenheros bei Buddha wiederfinden wollen und die Legende von Buddha mit denen von den Sonnengöttern Vishnu und Kṛishna zusammengestellt. Dieser Nachweis ist mit einer fast überzeugenden Kunstfertigkeit durchgeführt und hat Vieles, das von bleibendem Interesse ist, zu Tag gefördert; besonders das Buch Kern's ist eins der reichhaltigsten mythologischen Werke der modernen Indologie. Der Versuch wird aber heute allgemein für verfehlt gehalten. So hat z. B. Oldenberg nachgewiesen, dass die Darstellung Sénart's aus ganz späten und schlechten buddhistischen Quellen geschöpft ist, wie aus dem abenteuerlichen Lalitavistara der nördlichen Kirche, während die weit besseren südlichen Schriften für solche Vergleichungen nur sehr spärliche Anhaltspunkte liefern. Ferner: Es giebt in Buddha's Leben Momente genug, und das recht wesentliche, die mit dem Sonnenmythus schwerlich zusammenpassen und sich nicht daraus erklären lassen (wie z. B. ein Sonnengott dazu käme, Disputationen zu halten und die übliche Philosophie und Askese zu verwerfen, einen Mönchsorden zu stiften und allerlei Regeln für dessen Leben zu geben, ist ziemlich räthselhaft). Und schliesslich: weil eine Reihe von Begebenheiten mythisch sein *könnten*, ist damit nicht gegeben, dass sie es wirklich gewesen sind. Gotama Buddha's historische Existenz ist in der That vollkommen gesichert. Um nur ein einziges Beispiel zu nennen, geht sie aus den unfreiwilligen Zeugnissen der rivalisirenden Jainasecte ganz deutlich hervor. Dem besonnenen historischen Urtheil wird der Weg angewiesen sein, den Oldenberg und Rhys Davids betreten haben: in den Buddhaberichten einen historischen Kern zu suchen, um den sich die vielen Legenden gebildet haben. Dass die Grenzen zwischen Historischem und Unhistorischem nur mit Willkür zu ziehen sind, ist leicht begreiflich; es bleiben jedoch immer gewisse Hauptzüge, die die Meisten für historisch halten werden. Dass ein adeliger Jüngling aus dem Çâkyageschlecht im Magadhalande die Welt verliess, um das Höchste zu suchen; dass er den Heilsweg bei den brahmanischen Lehrern, wie in energischen Kasteiungen zu finden hoffte, dieselben aber unbefriedigt verliess; dass ihm die Erkenntniss der Wahrheit nach vielem Nachsinnen aufging, und dass er diese Wahrheit durch ein langes Leben als

umherziehender Bettelmönch verkündete und viele Anhänger gewann, die er zunächst als Mönchsorden organisirte: alles dieses, was die alten Quellen einstimmig und immer wieder erzählen, für historische Wahrheit zu halten, liegt ebenso nahe, wie es sich empfiehlt, mit dem grossen Rest der Buddhaberichte sehr kritisch zu verfahren. Dass in den Wundergeschichten und abenteuerlichen Erlebnissen Buddha's, die zusammen mit geschmacklosen Lobhudeleien über ihn die Hauptmasse der Legenden ausmachen, viel mythischer Stoff und mancherlei fremde Sagen sich finden, liegt auf der Hand, doch wird man auch in diesem bunten Gemenge viele Einzelzüge finden, die dem heiligen Manne kaum angedichtet worden sind.

Die chronologische Bestimmung von Buddha's Leben steht ziemlich fest, ja Buddha's Todesjahr gehört zu den wenigen gegebenen Zeitdaten der indischen Geschichte. Nach vielen Schwankungen ist man dazu gekommen, das „Nirvâna", wie es heisst, auf 477 oder 480 anzusetzen. Das Bekannte ist die Regierung des buddhistischen Königs Açoka, der mit den Griechen in Verbindung trat und viele Inschriften hinterlassen hat. Was man aus diesen und aus der kanonischen Litteratur gelernt hat, führt auf den Schluss, dass das grosse Concil zu Vesâli, das Açoka 380 v. Chr. berief, gerade 100 Jahre nach Buddha's Tod stattfand. Da Buddha nach allen Zeugnissen ein Alter von 80 Jahren erreichte, wird also sein Geburtsjahr ca. 560 anzunehmen sein. Er lebte also genau in denselben Jahren wie Kong-tse, ist (wie einige meinen) einige Zeit mit Zarathustra und als Greis eine kürzere mit Sokrates gleichzeitig gewesen.



Die Buddhalegende, die sich um die dürftigen historischen Nachrichten über Gotama oder Çakyâmuni („den Weisen aus dem Çâkyageschlecht") gerankt hat, ist ein höchst werthvolles buddhistisches Document, weil sie das Ideal einer dem Buddhismus gemässen Lebensführung zeichnet und in der Ausführung dieser Beschreibung den Charakter und die Stimmung dieser Religion und ihrer Dichtungen besonders anschaulich giebt. Wir wollen sie nach der bei den Buddhisten üblichen Aufstellung in zwölf Punkten erzählen.

1. Nachdem die gewöhnliche Proclamation stattgefunden, welche der Geburt eines Buddha vorangeht, und die Götter sich überzeugt hatten, welches Wesen zum zukünftigen Buddha bestimmt sei, kamen sie in Masse zu ihm, um ihn zu bitten, auf Erden zu erscheinen. Darauf besann sich der zukünftige Buddha auf die fünf folgenden Punkte, die er festsetzte: er wählte als Zeitpunkt seiner Erscheinung die gegenwärtige Weltperiode, als Welttheil Jambudvîpa (Indien), als Land das Mittelreich und dessen Hauptstadt Kapilavastu, als

Geschlecht die Kshatriya, weil sie damals die angesehenste Kaste waren, und als Mutter die tugendhafte Mâyâ.

2. Herrliche Träume kündigten die Empfängniss im Mutterschooss an, welche um die Zeit des Festes im Mittsommer stattfand. Die vier göttlichen Herrscher und deren Frauen versetzten die Mâyâ in die Himâlayagegend, wo sie gebadet, gesalbt, gekleidet und mit Blumen geschmückt in einer goldnen Grotte niedergelegt wurde. Da zog der zukünftige Buddha in der Gestalt eines weissen Elephanten in ihren Schooss ein. Brahmanen deuteten diesen Traum dem erfreuten König Suddhodana dahin, dass ein Sohn zu erwarten sei, der, wenn er im Weltleben bliebe, ein Grosskönig, wenn er dagegen das religiöse Leben erwählte, ein die Welt erleuchtender Buddha werden würde. Die Empfängniss wurde von zweiunddreissig Zeichen in der Natur begleitet.

3. Im Lumbinibusch unter einem Baum wurde unter der Betheiligung der ganzen Welt und unter den Huldigungen der höchsten Götter der Bodhisatva geboren, bald nach seiner Geburt begrüsst durch den alten Asketen Devala, der in ihm die deutlichen Zeichen des zukünftigen Buddha erkannte, was auch der Fall war bei den acht Brahmanen, welche anwesend waren, als dem jungen Prinzen auf den achten Tag der Name Siddhârtha gegeben wurde.

4. Mehrere Vorfälle im Leben des Kindes kündigten seine besondere Würde an. Beim Pflugfest wurde er einmal von seinen Pflegerinnen unter dem Jambubaum verlassen; als diese zurückkehrten, wurden sie gewahr, dass, während alle anderen Bäume ihren Schatten schon nach der entgegengesetzten Seite warfen, das Laub des Jambubaums noch immer das in Betrachtungen versunkene Kind überschattete. Als er einmal in den Tempel gebracht wurde, neigten sich die Götterbilder vor ihm. In der Schule setzte er die Lehrer durch seine reife Kenntniss in Erstaunen.

5. Von seinem sechzehnten Jahr ab brachte der Prinz in drei herrlichen Palästen die drei Jahreszeiten zu, umgeben von den schönsten Mädchen, in Pracht und Freude, wodurch sein Vater ihn an die Welt zu fesseln hoffte. Seine Gemahlin war die schöne Yasodharâ (oder Gopâ), die er nach Ritterbrauch in Wettspielen, wobei er seine Ueberlegenheit in allen Künsten gezeigt, gewonnen hatte. Sie schenkte ihm einen Sohn Râhula.

6. Da die Götter sahen, dass die Zeit für den Prinzen gekommen sei, die Welt zu verlassen, bewirkten sie, dass er auf seinen Lustfahrten die vier Omina sah, die das Gefühl seiner Bestimmung in ihm wach rufen mussten: einen von Alter gebeugten Mann, einen Kranken, einen Leichnam und einen Mönch. Der Gott Indra fühlte in dieser Stunde

seinen Sitz, von dem der zukünftige Buddha ihn herabstossen würde, warm werden. Noch andere Erfahrungen bewirkten den Entschluss des Prinzen, dem Haus und der Welt zu entsagen. Ein Mädchen Kisâ Gotamî, vom Anblick des Prinzen hingerissen, pries in einem Liedchen Vater, Mutter und Gattin solch' eines herrlichen Mannes selig; aber der Prinz bedachte dabei, dass wirkliche, dauerhafte Seligkeit nur zu erlangen sei durch Auslöschung (Nirvâna) der Begierden, des Wahnes und der Unruhe des Herzens. Ein anderes Mal, nachdem üppige Tänzerinnen all ihre Reize vor ihm entfaltet hatten, sah er, als das Fest zu Ende war, die Mädchen schlafen, und Ekel erfüllte ihn, als er bemerkte, wie ihr Reiz geschwunden und ihr Anblick hässlich war; die Welt schien ihm ein brennendes Haus, aus dem er sobald wie möglich fliehen wollte. Noch einen letzten Blick wirft er auf Weib und Kind, und er verlässt auf seinem Ross Kanthaka in Begleitung seines treuen Dieners Channa die Stadt im Mittsommer. Ross und Diener schickt er zurück. Vergeblich trachtet der Versucher Mâra, ihn von seinem Vorhaben abzubringen. Ein Engel bringt ihm die acht Stücke, die ein Bettelmönch braucht: drei Stück Kleider, eine Schale, ein Messer, eine Nadel, einen Gürtel, ein Sieb.

7. Bettelnd zieht der Bodhisatva durch Râjagṛiha, die Hauptstadt Magadhas, wo der König Bimbisâra ihm das Versprechen abnimmt, nach Erlangung der Buddhawürde zuerst bei ihm vorzusprechen. Er geht zu dem Lehrer Âlâra Kâlâma, erfährt aber bald, dass die von dergleichen Lehrern mitgetheilte Weisheit nicht zum Ziel führe. Dann versucht er es mit der Entsagung: der strengsten Askese und der tiefsten Meditation unterzieht er sich in Gesellschaft von fünf anderen Büssern zu Uruvilva. Aber da nach sechs Jahren seine Kraft schier erschöpft ist, erkennt er, dass auch diese Uebungen nicht zum Ziel führen, und nimmt bessere Nahrung zu sich, worauf die fünf Gesellen ihn als einen Abtrünnigen verachten. Nun ist der Tag, an welchem der Prinz die Buddhawürde erlangen soll, angebrochen; er wird durch bedeutsame Vorfälle (worunter die Gabe einer goldenen Schüssel aus den Händen eines Mädchens Sujâtâ) angekündigt. Wieder, wie bei seiner Geburt, unter Theilnahme der Götter und Genien, schreitet der Bodhisatva im Wald fort und setzt sich unter den Baum, unter welchem er die höchste Einsicht erlangen soll.

8. Als Mâra, der Böse, sah, dass der Herr unter dem Baum sich niedergesetzt hatte, brachte er ein zahlloses Heer von bösen Geistern zusammen, um ihn von dort zu vertreiben, und rief alle Schrecknisse der Natur hervor, um ihn zu vernichten. Allein weil der Bodhisatva sich die zehn Vollkommenheiten vergegenwärtigte, blieb er unan-

gefochten. Ebensowenig konnten die drei Töchter des Mâra, Begierde, Sorge und Lust, ihm etwas anhaben. Als endlich der Böse erkannte, dass er ihm die Erlangung der Buddhawürde nicht streitig machen könne, trieb er ihn an, gleich ins Nirvâna einzugehen, ohne seine Lehre zu verbreiten; allein auch diese Zumuthung wies der Bodhisatva zurück. In mehreren Stanzen verherrlichten Götter und Genien den Sieg über den Versucher.

9. Die Erreichung der vollkommenen Kenntniss, wodurch der Bodhisatva zum Buddha wurde, bestand in der dreifachen Einsicht, welche er in drei Nachtwachen erlangte. Er überschaute Alles, was in früheren Existenzen geschehen war, alle gegenwärtigen Zustände und die Kette der Ursachen. Dann sprach er die berühmt gewordenen Worte, worin er äusserte, dass er nun, nach manchen Existenzen und peinlichen Wiedergeburten, den Baumeister des Hauses erkannt habe. Der werde aber kein Haus mehr bauen, denn der Nirvâna sei erreicht[1]. Sieben Wochen verweilte der Buddha noch unter dem Bodhibaum oder in dessen Nähe. Dann empfing er von zwei durchreisenden Kaufleuten, die seine ersten Gläubigen wurden, Nahrung. Zuerst zweifelte er, ob er die Wahrheit, welche er mit so viel Mühe erworben hatte, wohl verbreiten sollte, da kamen aber die höchsten Götter, ihn demüthig zu bitten, die Welt nicht zu Grunde gehen zu lassen, worauf er versprach, als Buddha aufzutreten und die Wahrheiten zu verkünden.

10. Zu Mittsommer hielt der Buddha seine erste Predigt zu Benares, wo er den fünf Asketen, deren Weg er früher verlassen hatte und die ihn auch jetzt misstrauisch ansahen, den Mittelweg anpries, der ebenso fern vom Leben in sinnlicher Begierde als von unnützen asketischen Uebungen liegt. Zu den ersten Schülern gehörten ausser diesen fünfen noch: Yasa, ein reicher Jüngling zu Benares, und die drei Brüder Kasyapa, berühmte Brahmanen, welche zu Uruvilva tausend Schüler um sich versammelt hatten. Auch der König Bimbisâra empfing hoch erfreut den Besuch des Buddha und nahm seine Lehre an. Weiter treten noch hervor: die beiden Brahmanen Sâriputra und Maudgalyâyana, der Barbier Upâli, Ânanda, der nur mit Mühe von irdischer Liebe geheilt wurde, der reiche Anâthapindika aus Srâvasti, in dessen Garten die Ueberlieferung viele Reden Buddha's gehalten sein lässt, und der dem Herrn in seinem Park Jetavana das erste Kloster baute. Bei einem Besuch in seiner Vaterstadt Kapilavastu

[1] Die Worte sind zu finden Dhammap. 153. 154. Abweichende Uebersetzungen bei Spence Hardy, Manual. 2. ed., 1880, S. 185. Die Stanzen erinnern an die Lehre des Sânkhya, wie Prakṛiti, von Purusha gesehen, sich zurückzieht und alle Macht verloren hat.

offenbarte der Herr seinen Verwandten seine Herrlichkeit, und Mehrere seines Stammes folgten seiner Lehre. Bei Srâvasti lebte eine reiche Dame Visâkhâ, welche sich als Wohlthäterin des Buddha und der Mönche, die ihm folgten, besonders auszeichnete; auch der berühmte Arzt Jîvaka zu Râjagṛiha, von dessen Wunderkuren viel erzählt wird, ist als Verehrer des Buddha bekannt. Ein wichtiger Entschluss, dessen missliche Folgen er gleich prophezeite, war, dass Buddha, den Bitten seiner Tante Gotami, welche ihn in seiner Jugend nach dem frühen Tode seiner Mutter gepflegt hatte, nachgebend, Frauen als Nonnen zum religiösen Leben zuliess. Aber nicht bloss Verehrung und Unterthänigkeit wurden dem Buddha erwiesen, er erfuhr auch mehrfach Widerspruch und Feindschaft. So musste er sich mit sechs Tîrthika oder falschen Lehrern, unter ihnen Jñâtiputra der Nirgrantha (der Stifter des Jainismus), in Zauberkünsten messen. Auch unter den Mönchen waren welche, die sich ihm widersetzten. Seele des Widerstandes war immer der Vetter Buddha's, Devadatta, der unter dem Vorwand, eine strengere asketische Regel einführen zu wollen, ein Schisma im Orden anrichtete und sonst noch allerlei Unheil stiftete; auch das Gemüth des Kronprinzen von Magadha, Ajâtaçatru, bethörte er und verleitete ihn zum Mord seines Vaters Bimbisâra.

11. In den letzten Monaten seines achtzigjährigen Lebens fasste Buddha noch einmal seinen Unterricht zusammen und gab seinen Schülern, namentlich Ânanda, die letzten Winke und Ermahnungen. Der Versuchung des Bösen, in das Nirvâna einzugehen, bevor er diese letzten Lehren ertheilt hätte, widerstand er. Nun aber konnte er ruhig scheiden in der Ueberzeugung, dass die Wahrheit unabhängig von seiner Person in seinen Schülern fortleben würde. Er starb zu Kusinârâ an den Folgen des Genusses von Schweinebraten, den ihm der Schmied Cunda dargereicht hatte. Zuvor hatte er noch die Weisung gegeben, er verlange als ein Grosskönig bestattet zu werden. In seiner letzten Ermahnung wies er seine Schüler noch einmal auf das Verderben hin, dem alle zusammengesetzten Dinge unterworfen sind, und ermahnte sie, unermüdlich zu sein in ihrem geistigen Streben. Nachdem er nun alle Stufen der Meditation durchlaufen hatte, ging er in das Nirvâna ein.

12. Die Malla zu Kusinârâ liessen es sich angelegen sein, die Leiche zu ehren. Mit Pomp wurde sie verbrannt und die Reliquien gesammelt, um welche Viele, auch Könige, sich bald bewarben. Sie wurden vertheilt, und an verschiedenen Stätten Kapellen dafür errichtet.

Die Buddhalegende beruht auf der dogmatischen Voraussetzung, dass das Auftreten Gotama Buddha's nicht eine vereinzelte und zu-

fällige Begebenheit in der Geschichte ist, sondern nur eine der unzähligen Buddhaerscheinungen, die im Laufe der Weltalter stattfinden und stattfinden müssen. Der Name Buddha („der Erleuchtete", vgl. bodhi „intuitives Wissen") ist also kein Eigenname; es ist die Bezeichnung der Würde des Vollkommenen, der in die Welt kommt, um durch die Verkündigung der Wahrheiten und durch die Gründung eines diese Wahrheiten verbreitenden Mönchsordens den Menschen für eine gewisse Zeit die Erlösung aus der Seelenwanderung, d. i. das Nirvâna, zu ermöglichen. Für eine gewisse Zeit, denn über kurz oder lang werden seine Institutionen verfallen, der Weg des Heiles in Vergessenheit gerathen und das Erscheinen eines neuen Buddha nothwendig werden. Nun giebt es allerdings Buddhas, von denen mehrere gleichzeitig leben können, und die sich von den gewöhnlichen Menschen weniger unterscheiden. Es sind dies die sogenannten Pacceka-Buddhas, („Privat-Buddhas"), Menschen, die die Vollkommenheit besitzen, indem sie durch eigene Hülfe das Nirvâna gefunden haben. Diese können aber nur sich selbst, nicht Andere erlösen; denn sie haben es nicht so weit gebracht, dass sie auch ihren Mitmenschen den Weg weisen können. Dieses kann nur der Sammāsambuddha, „der vollkommene Buddha". Diese Würde zu erlangen ist aber unendlich schwer und erfordert eine durch zahllose Existenzen hindurch mit Mühe und unter Entsagungen errungene Entwickelung des Charakters und Ueberlegenheit des Geistes, die sich nur ganz ausnahmsweise erreichen lässt. Wem es aber gelungen ist, der wird allmählich dadurch zunächst ein Bodhisatva: ein künftiger Buddha. Drei Bedingungen muss ein Bodhisatva zunächst erfüllen. Er muss in zahllosen Existenzen gewünscht haben, ein Buddha zu werden, er muss diesen Wunsch eben so lange ausgesprochen und als festen Entschluss behauptet haben; und schliesslich muss er eine Wahrsagung empfangen, die ihn zum künftigen Buddha ernennt. Der Vorgang bei dieser Ernennung wird besonders hervorgehoben. Der Bodhisatva muss einem lebenden Buddha begegnen, ihm eine Gabe reichen, welche dieser mit einem Lächeln annimmt und dabei dem frommen Geber seine zukünftige Würde als Buddha ankündigt. Nicht weniger nöthig als diese Gabe ist es, dass der Bodhisatva in seinen vielen früheren Geburten die zehn (nach einer anderen Liste sechs) Pâramitâs, „vollkommene Tugenden" ausübe: Wohlthätigkeit, Moralität, Weltentsagung, Weisheit, Energie, Geduld, Wahrheitsliebe, Festigkeit in seinen Vorsätzen, Freundlichkeit, Gleichmuth. Vom letzterschienenen Buddha nun werden in den Jâtakas mehr als 500 solcher früheren Existenzen gezählt. Hier kommt der Bodhisatva meistens als Ein-

siedler, König, Baumgott, Lehrer vor, aber auch in allen möglichen anderen Gestalten, als Edler oder Kaufmann, als Löwe, Adler oder Elephant, ja selbst als Hase und Frosch; nur Geburten in einer Hölle oder auf Erden als Weib, als Ungeziefer u. s. w. ist er nicht unterworfen. Rührend wird erzählt, wie der Bodhisatva in diesen Existenzen das Unglaubliche in Freigebigkeit und Aufopferung leistet, Allem entsagt, sein Fleisch den wilden Thieren zur Speise giebt, die eignen Kinder ins Elend schleppen lässt (wie im beliebten Jâtaka vom Königssohn Vessantara erzählt wird), um nur die Buddhawürde zu erlangen. Bemerkenswerth ist dabei der Unterschied, welchen die Lehre zwischen den Eigenschaften des Bodhisatva und denen des Buddha macht. Die Tugendübungen, worin der Bodhisatva glänzt, hat der Buddha nicht mehr nöthig, ja, er ist dieser niedrigern Stufe entwachsen; die höchste Bodhi, wodurch man das Nirvâna erreicht, steht diesen Leistungen ungefähr gegenüber, wie bei den Brahmanen „der Weg der Erkenntniss“ dem niedrigeren „Wege der Werke“. Dieses Verhältniss, das in dem Dogma vom Bodhisatva und dem von Buddha sich ausprägt, beherrscht auch die Moral: die Tugendübung ist nur insoweit von Nutzen, als die höhere Stufe noch nicht erreicht ist.

Dem gegenwärtigen Buddha sind schon 24 Buddhas vorhergegangen; im gegenwärtigen Kalpa (Weltalter) aber ist er der vierte, und ihm wird der jetzige Bodhisatva Maitreya nachfolgen. Keine Periode ist also der wahren Erleuchtung baar, denn die Lehre aller dieser Buddhas ist identisch. In späterer Zeit tritt die Verehrung der jetzt als Bodhisatva im Himmel verweilenden zukünftigen Buddhas mehr in den Vordergrund. Besonders im Norden werden sie geradezu als Götter angerufen, vorzugsweise Manjuçri, der die Weisheit, und Avalokiteçvara, der die Macht repräsentirt.

Oldenberg hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Bedeutung der Person und des Dogma von Buddha im Buddhismus so wenig central ist. In den vier Hauptwahrheiten ist von Buddha nicht die Rede. Er ist eigentlich auch nicht der Erlöser, sondern der Prediger der erlösenden Wahrheit; er selbst ist also seiner Gemeinde entbehrlich. Dagegen ist zu bemerken, dass in der Formel der Zuflucht, worin die drei Schätze des Buddhismus genannt werden (Buddha, Dharma, Samgha), der Buddha die erste Stelle einnimmt, und dass viele buddhistische Texte den Segen preisen, der mit der Meditation über Buddha, dem Aussprechen seines Namens, ja selbst dem Schenken einer Hand voll Reis verbunden ist, wenn es in seinem Namen geschieht.

§ 82. Die buddhistische Lehre.

In der berühmten Predigt zu Benares, durch die Buddha seine ersten Jünger gewann, die fünf Mönche, welche ihn früher wegen seines Aufgebens der Askese verachtet hatten, hat er den Grundgedanken seiner Lehre kurz und scharf ausgesprochen: „Thut euer Ohr auf, ihr Mönche; die Erlösung vom Tode ist gefunden! Ich unterweise euch, ich predige die Lehre. Wenn ihr nach der Unterweisung wandelt, werdet ihr noch in diesem Leben die Weisheit selbst erkennen und von Angesicht zu Angesicht schauen . . . — Zwei Enden giebt es, ihr Mönche, von denen muss, wer ein geistliches Leben führt, fern bleiben. Welche zwei Enden sind das? Das eine ist ein Leben in Lüsten, der Lust und dem Genuss ergeben; das ist niedrig, unedel, ungeistlich, unwürdig, nichtig. Das andre ist ein Leben der Selbstpeinigung; das ist trübselig, unwürdig, nichtig. Von diesen beiden Enden, ihr Mönche, ist der Vollendete fern und hat den Weg, der in ihrer Mitte liegt, erkannt, den Weg, der das Auge aufthut und den Geist aufthut, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt! Es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. Dies, ihr Mönche, ist der Weg in der Mitte, den der Vollendete erkannt hat, der zur Ruhe, zur Erkenntniss, zur Erleuchtung, zum Nirvâna führt. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden; mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden; nicht erlangen, was man begehrt, ist Leiden: kurz, das fünffache Haften (am Irdischen) ist Leiden. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst (nach Sein), der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, sammt Lust und Begier, der hier und dort seine Lust findet: der Durst nach Lüsten, der Durst nach Werden, der Durst nach Macht. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung des Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäussern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies, ihr Mönche, ist die heilige Wahrheit von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige, achttheilige Pfad, der da heisst: rechtes Glauben, rechtes Entschliessen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. — Seit ich, ihr Mönche, von diesen vier heiligen Wahrheiten diese Erkenntniss in voller Klarheit besitze, seitdem weiss ich, dass ich in dieser

Welt, sammt den Götterwelten, sammt Mâra's und Brahma's Welt unter allen Wesen, Asketen und Brahmanen, Göttern und Menschen die höchste Buddhaschaft errungen habe. Und ich habe es erkannt und geschaut: unverlierbar ist meines Geistes Erlösung; dies ist meine letzte Geburt; nicht giebt es für mich hinfort neue Geburten"[1].

Um diese vier heiligen Wahrheiten concentrirt sich Buddha's ganze Lehre; er hat selbst in einem Gleichniss betont, dass er nicht anderes lehren wolle: Wie der Blätter, die der Erhabene, im Sinâpawalde sitzend, in die Hand genommen hat, viel weniger sind, als die anderen Blätter droben im Walde, so ist das, was er erkannt und nicht verkündet hat, viel mehr als das, was er verkündet hat. Denn alles dieses bringt keinen Gewinn, fördert nicht den Wandel in Heiligkeit, führt nicht zur Abkehr vom Irdischen, zum Frieden, zur Erleuchtung, zum Nirvâna, — desshalb hat der Erhabene das nicht verkündet, sondern nur die Wahrheiten vom Leiden gelehrt." Das Eine, das Noth thut, suchte er zu bringen, die Erlösung aus diesem Leiden: „Wie das grosse Meer nur von einem Geschmack durchdrungen ist, von dem Geschmack des Salzes, also ist auch diese Lehre und diese Ordnung nur von einem Geschmack durchdrungen, von dem Geschmack der Erlösung."

Die vielen Wahrheiten, die Buddha seinen Jüngern verschwiegen hat, sind natürlich seine Ansichten über die metaphysischen Probleme, die damals alle Gebildete beschäftigten, die Fragen nach Werden und Sein und der Natur des Daseins, nach Entstehen und Vergehen der Welt u. s. w. Er wollte diese Ansichten nicht aussprechen, weil er sie nicht für heilkräftig hielt, brauchte sie auch nicht seinen Jüngern darzulegen, denn sie werden sehr gut aus den kurzen Aussprüchen seiner Lehre seine ganze Geistesrichtung begriffen haben. Was aber dem Inder in vier Worten gesagt ist, würde uns eine Reihe von Räthseln bleiben, solange wir nicht das Weltbild kennen, das als stillschweigende Voraussetzung im Hintergrunde der ganzen Lehre steht. Buddha hat als Inder die üblichen Vorstellungen vom Weltbau, wie wir sie aus den brahmanistischen Schriften kennen, gehegt; in manchen Ansichten über Seele, Leben und Dasein entfernt er sich aber ganz erheblich von seinen Zeitgenossen; wir können uns von dieser seiner Philosophie einigermaassen einen Begriff machen aus den metaphysischen Büchern des Kanon (Abhidharma), Schriften, die zwar weder von Buddha noch aus seiner Zeit herrühren, die aber wohl seine Weltanschauung enthalten und uns zur Deutung seiner Lehre unentbehrlich sind.

[1] Oldb. 129 ff.

Nur als den äusseren Rahmen stellen wir die Kosmologie der Buddhisten an den Anfang. Sie berührt sich mit der Lehre nicht unmittelbar, ist aber von unserem Weltbilde so verschieden, dass wir sie als Hintergrund der buddhistischen Lebensanschauung kurz besprechen müssen. Auf der Erde, die eine cylindrische Scheibe ist, erhebt sich als ihr Mittelpunkt der Berg Meru aus dem Meere, über 300,000 Meilen hoch und tief, von sieben concentrischen Ringmeeren und ebenso vielen die Meere scheidenden Felsencirkeln (den colossalen „Goldbergen") umgeben. Ausserhalb des letzten Gebirges liegt das Meer, das die Menschen sehen, in diesem liegen die vier Weltinseln. Der Mittelpunkt der „dreieckigen Insel", wozu Indien gehört, ist der Buddhabaum. Im Inneren der Erde, die auf dem leeren Raum ruht, sind die acht Höllen (Nârakas), deren Bewohner, die mindestens 1.600,000 Mill. Jahre leben, unaufhörlich und schauderhaft gepeinigt, zerfleischt, zermalmt, gekocht, geröstet werden, und die sich doch vor dem Tode fürchten. Ueber der Erde erheben sich die 6 Götterhimmel (Devalokas), über diesen wiederum die 20 Brahmalokas. Je höher der Himmel, um so leichter und geistiger ist das Leben, um so weniger findet sich von der Materie, von den Organen, den Vorstellungen und Fähigkeiten des menschlichen Lebens. In den 4 letzten Brahmalokas sind keine Gestalten (Körper) und keine Wiedergeburt mehr; schon hier geniessen die Seligen das Nirvâna.

Ein solches System von Himmeln mit einer Erde und ihren Höllen bildet zusammen ein Universum (ein cakravâla), und von solchen Universen giebt es im unermesslichen Raume unendlich viele. Noch colossaler wird das Weltbild durch die Lehre von den Weltperioden. Wie jedes Universum entstanden ist, wird es auch nach einer Zeit vergehen, und in endloser Reihe folgen die Weltzeitalter (kalpas) auf einander. Ueberhaupt trägt die buddhistische Weltanschauung in jeder Beziehung das Merkmal des Ungeheuern und Grenzenlosen: die colossalen Dimensionen, die Zahllosigkeit der Welten, die schwindelnde Reihe von Unendlichkeiten, die den Zeitverlauf ausmacht, Alles ohne Anfang und Ende, Alles im Werden und Vergehen begriffen — auf diesem Hintergrund spielt sich nach buddhistischer Ansicht das Drama des Lebens ab.

Obgleich der Buddhismus die Himmel mit zahllosen Göttern bevölkert, ist diese Religion in ihrem Grundgedanken doch eine vollkommen atheistische. Die Devas sind Wesen wie so viele andere; sie sind dem Wechsel der Dinge unterworfen und eigentlich nur als die Staffage zu betrachten, die durch ihren Beifall und ihre Unterwerfung die Herrlichkeit des Buddha und seiner Vollendeten noch

mehr erhöhen sollen; „gross ist Brahma, aber was vermag er gegen einen Sohn des Vollendeten". Der Atheismus des Buddhismus, so entschieden er ist, ist jedoch kein positiver Lehrsatz oder Glaubensartikel. Auch hier haben wir es mit einer stillschweigenden Voraussetzung zu thun; es ist im Buddhismus von einem Gotte im eigentlichen Sinne nie die Rede und für einen solchen auch keine Stelle. Insofern ist der Buddhismus mit der Sânkhyaphilosophie einig und steht zu dem Brahmanismus mitsammt seiner Vedântaphilosophie in entschiedenem Gegensatz. Er kennt keinen Brahma, keinen Âtman als Weltgeist, überhaupt kein Wesen, das durch sich bestände und durch das die Dinge beständen. Es ist im Buddhismus kein fester Punkt des Daseins, kein eigentliches Sein; Alles ist Wandel und Wechsel, Entstehen und Vergehen, und treffend hat man den scharfen Gegensatz zwischen Brahmanismus und Buddhismus darin gefunden, dass „die Speculation der Brahmanen in allem Werden das Sein, die der Buddhisten in allem scheinbaren Sein das Werden ergreift". (Oldenberg.)

Während der Buddhismus in diesem Atheismus mit der Sânkhyalehre übereinstimmt, steht er jedoch den positiven Behauptungen dieser Philosophie ausserordentlich fern. Denn der Buddhist will weder in „Stoffen" noch in „Seelen" das Substantielle der Dinge suchen, er will überhaupt nicht von irgend einer Substanz sprechen, und der Realismus, der der Sânkhyaphilosophie ein so festes Gepräge giebt, verschwindet ganz in der Metaphysik der Buddhisten; vielmehr kann man bei ihnen ebenso gut von einem A k o s m i s m u s als von einem Atheismus sprechen, insofern sie wenigstens von einer Welt an sich nichts wissen wollen.

So wird im Buddhismus weder ein geistiges, noch ein materielles „Wesen des Daseins" anerkannt, was mit dem Vermeiden jeder metaphysischen Behauptung stimmt; ja noch weiter geht diese Scheu vor der Philosophie: es ist v e r b o t e n, von einem Sein zu sprechen, und von einem Nicht-Sein wollen sie ebenso wenig wissen; auch ist es Ketzerei, sowohl die Welt für unendlich, als sie für endlich zu halten oder von Ewigkeit oder Nicht-Ewigkeit zu sprechen. So weit ist der Buddhismus entfernt von einer „Verehrung des Nichts", wie man ihn hat charakterisiren wollen. Die Negativität, die allerdings diese Religion ganz beherrscht, besteht in der Abwehr vieler positiven Zustände und Behauptungen, nicht in irgend einer Theorie von dem Negativen.

Was bleibt dann nach dieser so Vieles verneinenden Weltansicht bestehen? Die G e s t a l t u n g e n und die U r s a c h e n, antwortet der Buddhist; seine Begriffe sind aber hier nicht mit einem einzelnen

Worte wiederzugeben. Die Sankhâras, was man gewöhnlich mit „Gestaltungen“ übersetzt, sind zunächst rein psychologische Zustände des Bewusstseins, vorübergehende Stimmungen oder geistige Thätigkeiten, die durch das Zurechtmachen unserer Eindrücke entstehen und zu guten oder schlechten Thaten prädisponiren. Von dieser psychologischen Fassung scheint der Begriff der Sankhâras sich über alles Existirende zu erweitern, indem die Dinge als solche sich gestaltende, im Werden und Vergehen begriffene Zustände betrachtet werden. Immer ist ein Sankhâra jedoch ein Glied einer Causalitätsreihe, ist eine Wirkung früherer Zustände in dieser oder in vorhergehenden Existenzen und Ursache künftiger Thaten. Desshalb entspricht den Sankhâras die andere Grundbestimmung der buddhistischen Metaphysik: das Causalitätsgesetz. Dhamma (Gesetz), wie dieses heisst, ist nicht als ein physisches Causalitätsprincip, sondern als eine sittliche Weltordnung, ein Princip der Vergeltung zu fassen. Jede That trägt ihre Frucht, führt kraft der Gesetzmässigkeit der Dinge zu neuen Thaten, neuen Zuständen, neuen Existenzformen, physischen wie geistigen, kurz gesagt zu neuen Sankhâras. Das Dhamma ist die Norm, nach der sich die Gestaltungen vollziehen; die Sankhâras sind die Formen, durch die sich die Gesetzmässigkeit verwirklicht. Dieser enge Zusammenhang der beiden Begriffe bewirkt, dass sie allmählich verschmelzen; beide werden ein Ausdruck für das Wesen der Dinge oder für die Dinge selbst, für Alles, was in der Welt ist oder besser, in der Welt geschieht. „Körperliche so gut wie geistige Entwickelungen, alle Empfindungen, alle Vorstellungen, alle Zustände, Alles was ist, d. h. Alles, was sich zuträgt, ist ein Dhamma, ein Sankhâra.“ Ein wirkliches Verständniss der beiden Begriffe wird indessen erst möglich, wenn man sie in Verbindung mit dem Hauptbegriff der buddhistischen Metaphysik, mit dem Karman, erfasst; um uns diesem Begriffe zu nähern, müssen wir jedoch zunächst die Seelenlehre des Buddhismus besprechen.

Dem entschiedenen Subjectivismus der buddhistischen Weltansicht gemäss spielt das Wesen des Menschen in ihren Betrachtungen eine weit grössere Rolle als das Wesen der Dinge; der Atman (Pâli: attâ) ist ein Centralbegriff im buddhistischen Denken, aber nur rein subjectiv, als Bezeichnung des Selbst, zu fassen; dementsprechend beruhen die theologischen Auseinandersetzungen dieser Religion auf einer sehr umständlichen und scharfsinnigen Psychologie. Für diese ist es nun zunächst charakteristisch, dass sie das metaphysische Problem der Seelenlehre, die Existenz der Seele, abweist oder nur negativ beantwortet. Ein „Ich“ existirt für den Buddhisten nur scheinbar;

es giebt eine Reihe von Vorstellungen und anderen Zuständen des Bewusstseins, ein an sich existirender Träger dieser Zustände lässt sich aber weder nachweisen noch denken. Das Ich bleibt nur ein Name, mit dem man die Gesammtheit der Eigenschaften oder Zustände des Individuums bezeichnet. Den classischen Ausdruck hat dieser Gedanke in einem Gespräch im Milinda Pañha gefunden, wo der Lehrer Nâgasena den König Milinda zur Einsicht führt, dass, wie die einzelnen Theile des Wagens, mit dem er fährt, der Wagen selbst nicht sind und das Wort Wagen nur ein Wort ist, so auch die menschliche Person in den Seelenthätigkeiten nirgends nachzuweisen ist. — Bleiben also nur die psychischen Phänomene, die Skandha's (im Pâli Khanda's genannt). Skandha bedeutet „Haufen" und ist die Bezeichnung der 5 Klassen, in die die Eigenschaften oder Bestandtheile des Menschen zerfallen, nämlich: Rûpa, die Gestalt, d. h. der Körper und seine Functionen, Vedanâ, die Empfindungen, Saññâ, die Wahrnehmungen, Sankhâra, die „Bearbeitungen" der Sinneseindrücke, wodurch Vorstellungen und Stimmungen entstehen, Viññâna, die Erkenntniss (des Empfundenen und Vorgestellten). Sowohl die Sankhâras als die Viññânas werden nicht nur als psychische, sondern auch als moralische Zustände gedacht, die die ganze Stellung des Individuums bedingen. Jede dieser Gruppen umfasst eine grosse Anzahl von Zuständen: der Rûpas giebt es 28, der Viññânas 89, der Vedanâs sogar 108. — Das Product dieser Thätigkeiten des Körpers und der Seele ist die That oder das Werk (Karman, im Pâli: Kamma). Karman ist das Wichtigste im Seelenleben, weil es das Bleibende ist. Der feste Punkt, um den sich das Leben bewegt, und das, was die Seele überlebt, ist Karman. Die Skandhas zerfallen beim Tode, das Ich löst sich auf mit ihnen; das Karman aber lebt weiter und führt zu neuen Existenzen. So wird das Räthsel gelöst, wie das unbeständige, aus dem illusorischen Ich und den vergänglichen Skandhas bestehende Individuum sich doch in einer Seelenwanderung bewegen kann: aus dem fortlebenden Karman bilden sich neue Skandhas, entsteht ein neues Individuum, dessen Loos und Leben von der Beschaffenheit des Karman bestimmt wird. Der Mensch bleibt also nicht kraft der Unauflösbarkeit seiner Seele bestehen, sondern kraft der Unzerstörbarkeit seiner That. — Da das Karman, als Träger der Continuität des Lebens, nicht nur neue Zustände des Bewusstseins, sondern auch neue körperliche Eigenschaften aus sich heraus bildet, wird man verstehen, dass es nicht rein geistiger Art sein kann. In der That wird auch Karman häufig als etwas Materielles gedacht, wie denn die Buddhisten überhaupt mitten in der Geistigkeit ihrer Anschauungen eine

wunderbare Neigung haben, sich das Geistige materiell vorzustellen; soll im Buddhismus von einem Weltstoff die Rede sein, so muss es das Karman sein, denn aus dem entsteht Alles, was lebt und webt. Hierdurch gewinnen die Dinge einen gewissen Halt, die Weltansicht bewahrt jedoch ihren subjectivistischen Charakter, denn immer bleibt das Karman etwas von den Individuen Erwirktes.

Da das Karman nun so entschieden das Principielle oder Tragende im Dasein ist, so ist begreiflich, dass die beiden andern Hauptbegriffe, die Sankhâras und das Dhamma, mit diesem in Verbindung stehen, ja erst durch dieses zu verstehen sind. Was zunächst die Sankhâras betrifft, so finden wir im Karman den Stoff, der das Object für ihre Gestaltung liefert: Sankhâra ist die Existenzform des Karman, immer noch als etwas Werdendes, nicht aber als ein ganz inhaltloses Werden zu verstehen. Das Dhamma, das Gesetz, erklärt sich durch das Karman von selbst. Der Grundcharakter des Karman bleibt immerhin der moralische, dass es That und zwar gute oder böse That ist; da es aber zugleich etwas Materielles ist, findet im Buddhismus eine Identification des Moralischen und Physischen statt, derzufolge alle Vorgänge des Daseins dem moralischen Gesetz unterworfen werden. Aus den Thätigkeiten der Skandhas bildet sich mit moralischer Nothwendigkeit die Art des Karman, und wiederum, der Art des Karman gemäss, bilden sich die neu entstehenden Skandhas; und jede neue Existenz ist durch das gute oder schlechte Betragen der vorigen unmittelbar bedingt: die Causalität des Lebens ist eine ethische, und von derselben Causalität werden auch die körperlichen Dinge bestimmt.

Dieses Gesetz der moralischen Causalität ist der leitende Gedanke in der buddhistischen Lehre von der S e e l e n w a n d e r u n g. Diese Grundtheorie des indischen Denkens war nämlich dem Buddhismus angeboren, so gut wie den Philosophien und der Jainasecte. Buddha selbst wird sie vorgefunden und sie — trotz Rhys Davids — als das Selbstverständliche betrachtet haben; seine Lehre beruht im Grunde auf der unerbittlichen Realität des Samsâra. Er ist der bleibende Hintergrund des Lebens, er ist der metaphysische und ethische Zusammenhang der Wesen, er ist das Weltübel, aus dem die Welt zu befreien sein und aller Buddha's Streben ist.

Kehren wir jetzt zu den vier Wahrheiten zurück, und betrachten wir sie auf Grund dieser Weltanschauung, so werden wir ihren Sinn und ihre Bedeutung viel besser fassen können. Der Pessimismus, der in dem ersten Satze: „Alles ist Leiden“ liegt, fusst eben in dem Bewusstsein von der Unbeständigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge.

Dass alles nur Gestaltungen sind, die immer werden, um wieder zu vergehen, das trostlose πάντα ῥεῖ aller Existenzen, das ist die Quelle des buddhistischen Leidens. Desshalb ist der Pessimismus universell und radical. Er trauert nicht über das Unglück im Dasein, sondern über das Dasein selbst als ein Unglück; nicht bloss die Krankheit, das Altern und der Tod, sondern die Geburt, das Geborensein selbst ist Leiden. — Weil die Existenz etwas immer Vorübergehendes, Substanzloses, sich selbst Verzehrendes ist, wird sie im Buddhismus mit dem Bilde der Flamme bezeichnet. „Alles, sagt Buddha in der „Feuerpredigt", steht in Flammen. Das Auge und alle Sinne stehen in Flammen, durch das Feuer der Liebe, durch das Feuer des Hasses, durch das Feuer der Bethörung entzündet; durch Geburt, Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Kummer, Leid und Verzweiflung ist es entzündet. — Die ganze Welt steht in Flammen; die ganze Welt ist in Rauch gehüllt, die ganze Welt wird vom Feuer verzehrt; die ganze Welt erbebt." Aber aus einer solchen Flammenwelt ist nur Leid zu holen. „Wie meint Ihr, Jünger, was ist mehr, das Wasser, das in den vier grossen Meeren ist, oder die Thränen, die geflossen und von Euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet, weil Euch zu Theil wurde, was ihr hasstet, und nicht zu Theil wurde, was ihr liebtet?"

Die zweite Wahrheit, die von der Entstehung des Leidens, führt uns in das charakteristisch Buddhistische hinein. Das Leiden entsteht im Menschen, weil die Menschen am Dasein haften. Es ist im Menschen ein Durst (tanhâ, sanskr. tṛshnā) nicht nur nach den Lüsten des Lebens, sondern nach Leben, Dasein überhaupt. Da das Dasein nun an sich leidvoll ist, wird das Leiden bleiben, solange die Menschen Lust am Leben fühlen und nach wiederholten Existenzen verlangen. Nicht nur aber, dass die Menschen nach Dasein verlangen, sondern sie produciren auch Dasein, indem sie Thaten üben, also Karman hervorbringen; denn aus dem Karman entsteht Existenz. Und weil das Karman sozusagen das Substrat des Lebens ist, wird das Haften am Leben in seinem Grund ein Gebundensein am Karman. Das Haften (Upâdâna) besteht sowohl in Lüsten und Leidenschaften, als in Askese, aber auch in Ketzereien, unter denen das attavâda, die Annahme eines an sich existirenden Ichs, besonders genannt wird. Die Kunst des Lebens besteht also in der Befreiung von dem Upâdâna, damit das Karman seine Macht verliere und uns nicht von Existenz zu Existenz schleppe. Wie dieses möglich wird, lehrt uns die Theorie, die Buddha für die wichtigste, aber schwierigste in seiner ganzen Lehre hielt, nämlich die von der Reihenfolge der Causali-

täten oder der 12 „Veranlassungen“ (Nidânas), die in das Elend des Lebens hineinführen. An der Spitze dieser Reihe steht als Grundübel die Unwissenheit (bezüglich der vier Wahrheiten). Denn diese führt zu den Sankhâras (oder zu dem Karman), diese wiederum zum Bewusstsein, das die Skandhas zu einem Individuum verbinden. In dem Individuum wirken aber die Sinne, die durch Berührung mit der Aussenwelt Empfindungen erzeugen. Aus diesen entsteht aber Tanhâ, der Durst; aus diesem das Haften (Upâdâna), dadurch man in der Seelenwanderung (Samsâra) hängen bleibt. Die Seelenwanderung aber führt zur Geburt, und mit der Geburt kommt Krankheit, Altern, Tod und das übrige Leiden. Wird nun die Unwissenheit beseitigt, so fällt die ganze Reihe der übrigen Nidânas aus und mit ihnen also das Leiden. Es gilt daher, sich die vier Wahrheiten vollständig anzueignen, dann wird man sich wie mit einem Sprunge aus dem Samsāra befreien können und dadurch das Leiden überwinden. Auf die Frage nach dem Subject dieser Zustände ist die einfachste Antwort, dass die Formel der Nidānas sich über drei Geburten erstreckt. Die erste Geburt besteht aus den Sankhâras, die aus der Unwissenheit entsteht; die zweite aus den 8 folgenden Gliedern der Reihe bis an die Geburt und das Leiden, womit die dritte Geburt bezeichnet ist.

Der Zustand, in dem das Leiden aufgehoben ist, ist das bekannte Nirvâna (Pâli: Nibbâna). Das Nirvâna, das im Brahmanismus nur ein hypnotischer Ruhezustand ist, im Jainismus ein bewusstloses Weiterleben, ist im Buddhismus zunächst als ein „Erlöschen“ des Tanhā, der Begierde, zu erklären. So wird die Aufhebung des Leidens in der dritten Wahrheit beschrieben. Das Aufhören des „Durstes“ wird aber erst durch das Erlöschen des Viññâna, der Erkenntniss, erreicht, und das Nibbâna wird also insofern ein Aufhören des bewussten Geisteszustandes. Die Frage ist aber die, ob es zugleich ein Aufhören des Lebens ist. Hiergegen spricht, dass das Nibbâna sich schon im Leben erreichen lässt, ferner dass Buddha selbst im Nibbâna als immerfort lebend gedacht wird. Indessen scheint es die natürliche Consequenz des Buddhismus zu sein, das Nibbâna als gänzliche Vernichtung der Existenz zu denken, denn in der Existenz selbst besteht ja das Uebel, von dem man sich befreien will, nämlich das Leiden. Diese Consequenz hat Buddha aber nicht gezogen. Er vermeidet jede entscheidende Beantwortung der Frage, ob das Nibbâna ein Sein oder ein Nichtsein sei, und die Theologie hat es als Ketzerei gestempelt, sowohl zu lehren, dass es Vernichtung, als zu lehren, dass es nicht Vernichtung sei. Es ist nur negativ zu definiren: nicht Be-

gehren und nicht Bewusstsein, nicht Leben, aber auch nicht Tod; nur das lässt sich positiv vom Nibbâna sagen, dass es der Zustand ist, wo man von der Seelenwanderung befreit ist; und nur vom Gesichtspunkte der endlosen Geburten mit ihrem Leben und Tod und Tod und Leben aus ist es möglich, irgend einen Begriff mit dem Worte Nibbâna zu verbinden. — Der spätere Buddhismus hat diese absolute Unbestimmtheit des Begriffes nicht festhalten können und denkt sich das Nibbâna als eine Seligkeit, die in Freiheit und Vergeistigung besteht.

Die vierte Wahrheit lehrt, wie man das Nirvâna erreicht. Der rechte Glaube, der von der Unwissenheit befreit, ist hier das Wichtigste, aber daneben stehen zwei Gruppen, die sich um die Worte rechtes Leben und rechtes Sichversenken concentriren. Die erste Gruppe umfasst ethische Gebote; sie giebt uns über die Ethik und über die Stellung der Ethik im buddhistischen Systeme klare Auskunft. Das Gute ist für den Buddhisten keineswegs das Höchste, denn das Gute ist immer eine That und muss wie alles Karman überwunden werden. Als Vorstufe zum Höchsten ist aber das Gute in Wort und That und Leben unentbehrlich; das Böse führt zu immer niedrigeren, von dem Nirvâna entfernteren Geburten; das Gute aber prädisponirt auch durch bessere Geburten zu weiterem Fortschreiten auf dem Wege zum Nirvâna. Von grösserer Bedeutung und charakteristischer für den Buddhismus ist die Gruppe des rechten Denkens und rechten Sichversenkens. Dieses handelt nämlich zunächst nicht von rechter Gesinnung und von Tiefsinn, sondern von gewissen ekstatischen Uebungen, die den Geist zum Empfang der höchsten Erleuchtung vorbereiten sollen. Dieser Ekstasen (Dhyānas), die alle in Meditation und körperlicher Passivität bestehen, giebt es vier Gruppen, welche sich durch immer vollkommnere Thatenlosigkeit und Gefühlslosigkeit auszeichnen. In dem ersten Dhyāna ist man schon ohne Lust, nur von Erwägungen eingenommen; in dem zweiten hat man die Erwägung überwunden, fühlt aber noch Freude und Wohlbehagen an der Ekstase, in dem dritten wird man von der Freude befreit, in dem vierten, in dem man nicht mehr Athem holt, ist auch das Behagen verschwunden und die Seele zur vollkommenen Gleichgültigkeit gelangt. Die Ekstase wird besonders im späteren Buddhismus nicht ohne äussere Mittel erregt, und diese, deren bestimmte Ordnung und Ausführung vorgeschrieben ist, sind eine wunderbare Mischung von Zauber und Andacht, von Tugend und unsinnigen Geistesthätigkeiten. Ganz magischen Charakters ist die Uebung mit den „Kreisen“ der Elemente. Man soll sich mit Erde, Wasser, Feuer und Luft und endlich mit verschiedenen farbigen Kreisen umgeben und

nun in stiller Meditation über die Bedeutung dieser Kreise nachsinnen, damit man sie vollkommen einsehe, und sie solange anstarren, bis man sie mit geschlossenen Augen ganz deutlich sieht. Widerlich ist ferner die langanhaltende Betrachtung einer Leiche, bei der man bedenken muss, dass es unserm eigenen Körper ebenso ergehen wird; eine andere Uebung ist, immer zu bedenken, dass man nur wider seinen Willen Nahrung einnimmt. In solcher Begleitung kommen die Uebungen des Wohlwollens, der Sympathie und Unparteilichkeit vor, ebenso wie das Nachsinnen über Buddha, seine Lehre und Ordnung u. s. w., die man nicht ohne Verdacht als Kunstmittel zur Hervorbringung der Ekstase aufgeführt sieht. — Die Uebung in diesen Dhyānas verleiht nicht nur dem Menschen eine Zauberkraft, die ihn über die Schranken des Irdischen erhebt, ihn seine frühere Existenzen erkennen lässt und ihn in die (den Stufen seiner Ekstase entsprechenden) 4 Dhyānahimmel versetzen kann, sondern sie macht vor Allem seine Erkenntniss der heiligen Wahrheiten intuitiv, und nur das intuitive Wissen ist kräftig genug, die verhängnissvolle Unwissenheit zu beseitigen.

Wer alle vier Dhyānas durchgemacht und mit Vollkommenheit prakticirt hat, wird ein Arhat, „einer, der es (das Nirvâna) verdient". Die Arhatschaft zu gewinnen, ist jedoch meistens die Aufgabe mehrerer Existenzen, und ausführlich werden die verschiedenen Stadien beschrieben, durch die man sich der heiligen Würde nähert. Der Sotâpanna, „der in den Strom gerathen ist", ist der, welcher eben in die Bahn der Heiligkeit gelangt ist; er ist der künftigen Erlösung sicher, muss aber noch mehrere Existenzen durchmachen; in niedere Welten aber (Höllen, Gespensterwelt, Thierwelt) wird er nicht mehr kommen. Das nächste Stadium ist das des Sakadâgâmin, dessen, „der nur einmal wiederkehrt" (auf der Erde); bei ihm ist Begierde, Hass und Wahn auf ein Minimum reducirt. Die Anâgâmins werden auf Erden nicht mehr wiedergeboren, nur eine Geburt in der Götterwelt steht ihnen noch bevor, und in dieser werden sie das Nirvâna erreichen. Obenan stehen aber die schon im Leben Erlösten, die das Nirvâna bereits besitzen, und diese sind die Arhats. Ein Arhat ist ohne Sünde und Fehler, ist vollkommen frei von aller Lust und Begierde, also auch von allem Haften an der Existenz; dadurch ist er von der Macht des Karman losgerissen, er besteht nur aus Skandhas, die sich also ohne Rest nach seinem Tode auflösen können.

Das sittliche Ideal des Buddhismus ist eben aus den Lobpreisungen der Arhatschaft erkennbar. Seelenruhe ist der Zustand, in dem alle Glückseligkeit eingeschlossen ist, vollkommene Unabhängigkeit von der Welt, von ihren Geschäften, ihren Begierden, ihren Meinungen. „Ein

Buddha, sagt Fausböll in seiner Indroduction to Sutta-Nipâta (S. B. E. X, xvf.), ist ein Mönch, der die Welt verlassen und sich aus der Häuslichkeit zur Heimathlosigkeit begeben hat, denn von dem Hausleben kommt Unreinheit. Er hat keine vorgefassten Meinungen, hat jede philosophische Ansicht abgestreift und disputirt nie. Er fühlt nicht Freude oder Schmerz über irgend etwas, er hat kein Eigenthum, er hat alle Leidenschaft und alle Begier von sich geworfen und haftet nicht an Gut oder Böse. Er ist ruhig; unter allen Umständen derselbe, still wie das tiefe Wasser; er hat Friede gefunden, er kennt den Segen, der im Frieden besteht, er ist zu dem unsterblichen Frieden gegangen, dem unveränderlichen Zustand des Nibbâna." — Also ist die Seelenruhe des Buddha eine so vollständige, dass sie in der absoluten Gleichgültigkeit besteht, nicht nur aller Lust und allem Schmerz gegenüber, sondern in Verhältniss zum Guten und Bösen, sein eignes Leben verachtet er so gut wie Glück und Besitz.

Anderen Wesen gegenüber, Thieren und Pflanzen sowohl wie den Menschen, ist sein Verhältniss selbstloses Wohlwollen. Feinfühlige Sympathie für alles Lebende wird dem Buddhisten auferlegt; nichts darf er tödten, nichts verletzen und keinem zornig oder böse begegnen. Denn Streit weicht nie dem Streite; der Liebe weicht der Streit, das ist alte Regel; das Wort, das wir mit Liebe übersetzen, muss eher mit Nicht-Feindschaft wiedergegeben werden; die Beispiele dieser Tugend, die angeführt werden, haben auch einen negativen, passiven Charakter: wie dieser sich nicht rächte, und jener Unrecht ertragen hat oder harte Anrede sanft erwiderte. Auch ist das Mitleid kühl, wie man es nicht anders erwarten darf, wo die Apathie so laut gepriesen wird. Der Mutter, die über ihr todtes Kind trauert, weiss Buddha keinen anderen Trost zu bieten, als dass er sie in alle Häuser herumschickt, um die Erfahrung zu machen, dass jedes Haus sein eigenes Leid habe, und dass „die Todten viele, die Lebenden wenige sind".

Bei aller Selbstlosigkeit im Verhältniss zu sich und zu dem Nächsten herrscht doch ein ganz bedenkliches Bewusstsein vom eigenen Werthe bei dem buddhistischen Mönch; lobt er den Ernst der Gesinnung, das Wachsein des Geistes, die Strenge des Benehmens, welches alles für das Heil nothwendig ist, so vergisst er dabei nicht, sich selbst wegen seines ernsthaften, wachen und strengen Lebens zu loben, vor Allem wegen seiner Weisheit, seiner Erkenntniss der Wahrheit, die ihn über den gewöhnlichen Menschen himmelhoch erhebt, ja ihn grösser als Brahma und die Götter macht. Mit nicht weniger Stolz als der eitelste Stoiker weiss er den Weisen von dem Thoren zu unterscheiden: „Wie auf einem Haufen von Koth des Weges ein Lotus voll Duft und

Wonne emporblüht, so strahlt ein Jünger des Vollkommenen durch seine Weisheit unter denen, die wie Koth sind, unter den Leuten, die im Finstern wandern".

Diesen Hochmuth bewahrt der Mönch auch den Mitgliedern der Gemeinde gegenüber. Sehr gegen die ursprüngliche Absicht Buddha's wurden nämlich schon zu seinen Lebzeiten Laienbrüder in die Gemeinde aufgenommen, und diese, die in ihrem weltlichen Berufe bleiben, bestehen immer noch, ob sie schon die Mehrzahl der Buddhisten bilden, gewissermaassen nur aus Gnade neben dem Orden der Mönche. Wie ein Laienbruder bloss hoffen kann, ein niedrigeres Ziel zu erreichen — sein höchster Lohn wird der sein, dass er in einer künftigen Geburt ein Mönch wird und so sich dem Nibbâna nähert — so hat er auch viel weniger Pflichten als der Mönch, und bei der buddhistischen Ethik muss streng geschieden werden zwischen den Sittengesetzen der Mönche und denen, die nur für die Laien gelten.

Die Moral des Buddhismus liegt uns vor zum Theil in allerlei schulmässigen Vorschriften, die so ausgearbeitet sind, dass man nicht ohne Grund von dem Methodismus und der Casuistik des Buddhismus redet, zum Theil aber in schönen Maximen und ansprechenden Erzählungen. Eine einheitliche Auffassung darf man in dieser Moral nicht suchen, und auch hier ist viel indisches Gemeingut in den Buddhismus übergegangen. Wenden wir uns zu den besonderen Vorschriften, so finden wir die wichtigsten in einem Dekalog (Dasasîla) zusammengefasst, der freilich nicht eben viel Neues enthält. Die fünf ersten Verbote sind: kein lebendes Wesen tödten, nicht stehlen, keinen Ehebruch begehen (für Mönche, überhaupt keine Frau berühren), nicht lügen, keine berauschenden Getränke trinken. Die fünf folgenden gelten nur für Mönche; sie verbieten Mahlzeiten zu ungewöhnlicher Zeit, Theilnahme an weltlichen Vergnügungen, Putz und Wohlgeruch, ein weiches Bett, das Annehmen von Geld. In einem etwas abweichenden Dekalog werden die Sünden in Sünden des Leibes, der Worte und der Gedanken eingetheilt. Im Einzelnen sind diese Vorschriften sehr casuistisch ausgearbeitet[1]. Auch für die Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern, Mann und Weib, Freunden, Herrschaft und Dienerschaft, Mönchen und Laien sind je zweimal fünf oder sechs Regeln gegeben. Dass die buddhistische Moral verschiedene Seiten hat, geht u. A. deutlich aus der dem Buddha zugeschriebenen wiederholten Ermahnung hervor, Samâdhi (Sichversenken), Pannâ (Weisheit) und Sîla (Rechtschaffenheit) mit einander zu ver-

[1] Ausführlich hierüber SPENCE HARDY, Manual ch. X.

einigen, eine Trias, welche Rhys Davids mit der von Glauben, Vernunft und Werken im Christenthum vergleicht. Am wichtigsten aber ist das Verhältniss der activen zur passiven Seite des sittlichen Lebens im Buddhismus. Von Wohlwollen, Mitleid, Barmherzigkeit, Theilnahme, Milde, Wohlthätigkeit, Liebe enthalten die Geschichten der früheren Existenzen Buddha's, wie die anderer buddhistischer Heiligen (Pûrna, Kunâla u. A.) rührende Züge; auch das Dhammapada und andere Schriften preisen solche Tugenden; Liebe, die den Hass überwindet u. s. w. Auf der anderen Seite aber wird der Werth dieser Leistungen herabgedrückt. Sie mögen nützlich sein, aber nur auf einer niederen, vorbereitenden Stufe; der Bodhisatva übt sie, der Buddha nicht mehr; ja diese thätige Sittlichkeit für die höchste zu halten, ist geradezu ketzerisch. Wie der Buddhismus fast ausschliesslich Verbote und keine Gebote giebt, so ist für den eigentlichen Heiligen, den Mönch, die Sittlichkeit rein negativ; auch das Handeln ist eine Fessel, von der er befreit ist; je mehr er einem Todten gleicht, desto höher ist er gestiegen. Hat die buddhistische Moral auch manche schöne Seiten, durch den Ernst, den sie mit der Sorge um das eigene Heil macht, auch im Kampf mit dem Versucher Mâra, sowie durch die Tugendlehre, welche sie in Wort und Beispiel predigt, so hat sie doch wieder ihre dunkeln Schattenseiten in der Unterschätzung dieser Tugend, aller socialen Verhältnisse und jeder activen Sittlichkeit. Die nothwendigen Folgen davon sind das Fehlen eines positiven Pflichtgefühls, die Verachtung der Arbeit, der Frau und aller Bedingungen des irdischen Lebens. Die Aufgabe ist nicht, zur Welt Stellung zu nehmen, sondern aus der Welt zu flüchten. Diese negative Moral macht so sehr das Wesen des Buddhismus aus, dass es widersinnig ist, mit Ed. von Hartmann zu meinen, dieser Charakter sei wohl abzustreifen und vom Buddhismus in der Zukunft eine tüchtige Mitarbeit an den positiven Zielen der Menschheit zu erwarten.

§ 83. Die Gemeinde.

„Das dreifache Kleinod", Tiratna, wird der Buddhismus oft von seinen Anhängern genannt, nach den drei Stützen oder festen Punkten, die er in der Religion findet: Buddha, Dhamma, die Lehre und Samgha, die Gemeinde. Wenden wir uns jetzt, nachdem wir Buddha und Dhamma erörtert haben, zu dem Samgha, so müssen wir zunächst daran erinnern, dass die Gemeinde Buddha's ein Orden von Bettelmönchen ist. Der wahre Buddhist hat der Welt entsagt, freilich nicht um als Einsiedler in absoluter Absonderung zu leben, sondern um sich einer mönchischen Congregation anzuschliessen. Der gebräuch-

lichste Name, den er trägt, ist Bhikkhu, „Bettler“, was weniger gut durch Priester als durch Mönch, Mitglied des Ordens übersetzt wird. Im Bestehen und in den Regeln dieses Ordens ist wieder nichts, was dem indischen Leben ganz fremd wäre. Der Kreis der Çâkyasöhne war einer Schule ähnlich, welche sich um einen berühmten Brahmanen sammelte, und auch von frommen Eremiten (Samâna, Sannyâsin oder wie man sie nennen mochte) haben wir bereits vor dem buddhistischen Zeitalter mehrmals reden müssen. Eigenthümlich aber ist im Buddhismus vor Allem, dass der Kreis den Stifter überlebte, und dass die Schüler auch nach dem Tod des Lehrers ohne sichtbaren Mittelpunkt vereinigt blieben. Denn der Buddha hat keinen Nachfolger, die Gemeinde kein Haupt. Die geistige Vergegenwärtigung der Person des Stifters mag als Motiv in der individuellen Frömmigkeit nachwirken, eigentlich lebt Buddha nur in der von ihm gepredigten Lehre fort; indem sie dieser anhangen, erlösen die Mönche sich selber, sie haben ihr Licht in sich selbst. So giebt es auch in dem Mönchsorden keine Centralisation. Niemand hat die Leitung des Ganzen; die Mönche, die sich an einem Ort befinden, treten zusammen; höchstens bilden die aus derselben Nachbarschaft eine Diöcese, aber zu einer weiteren Einheit kommt es nicht. Die höchste Autorität bleibt im Orden das Wort des Buddha, und durch eine gebräuchliche Fiction werden auch später eingeführte Regeln ihm zugeschrieben. Unter die vielen Bedingungen für das Gedeihen des Ordens, welche das Mahâparinibbâna-Sutta aufführt, gehört das Festhalten an dem Althergebrachten, das Verharren in den Ordnungen, welche Buddha festgesetzt hat.

Die Aufnahme in den Orden ist nicht schwer. Schon im siebenten oder achten Jahre kann man als Schüler (Sâmanera) zugelassen werden, aber erst mit 20 Jahren die Weihe empfangen. Die Ceremonie der Ordination (Upasampadâ) ist höchst einfach; in einer Versammlung von wenigstens zehn Mitgliedern werden dem Candidaten die feststehenden Fragen vorgelegt, und wenn diese befriedigend beantwortet sind und keiner der Anwesenden Einsprache erhebt, wird er von einem älteren Mönch eingeführt und von der Versammlung angenommen. Die einzige Hierarchie unter den Brüdern begründet die Anciennetät und der Besitz der Arhatwürde. Unter den Fragen, die dem Novizen vorgelegt werden, ist auch die nach etwa vorhandenen Hindernissen. Diese sind mannigfach: Vater-, Mutter- oder Arhatmörder, die, welche den Buddha verwundet oder ein Schisma in der Gemeinde angerichtet haben, die, welche an gewissen Krankheiten leiden, hauptsächlich aber die, welche nicht sui juris sind

(Sklaven, Schuldner, Soldaten und die, welche keine Erlaubniss von ihren Eltern erlangen konnten), werden nicht zugelassen. Im Einzelnen werden diese Bestimmungen durch allerlei Erzählungen illustrirt. Auf der anderen Seite ist auch der Austritt aus dem Orden leicht. Dem Mönch, dem die sinnliche Begierde, oder das Verlangen nach seinen Verwandten, oder was ihn sonst an die Welt fesselt, zu stark wird, oder den ein Zweifel an der Wahrheit beschleicht, steht es allezeit frei, in die Welt zurückzukehren, und dies wird ihm so wenig verdacht, dass er sogar als Laienbruder mit dem Orden in freundlicher Beziehung bleiben kann.

Die Ausrüstung des Mönchs ist überaus einfach. Er hat drei Kleidungsstücke: ein Unterkleid, ein Ueberkleid und eine Kutte; die Farbe ist im Süden gelb, im Norden röthlich. Eigentlich soll er diese Kleider aus schmutzigen Fetzen, die er aufgelesen hat, verfertigen, aber diese Regel ist wohl nie allgemein befolgt worden. Andere Kleider, Schuhe, Sonnenschirm u. s. w. sind verbotener Luxus; gegen die bei anderen Mönchen vorkommende Gewohnheit des Nacktgehens aber hat der Buddhismus protestirt. Weiter hat der Bhikkhu Rasirmesser, Nadel, Gürtel, Sieb, damit er mit dem Wasser keine Insecten hinunterschlucke, vielfach einen Zahnstocher, einen Rosenkranz, immer eine Bettelschale, da er, von Haus zu Haus, bei Reich und Arm umhergehend, die nöthige Nahrung zusammenbetteln muss. Geld darf er unter keinen Umständen annehmen, aber er muss sich auch, wenn er Speise sammelt, jeder Zudringlichkeit enthalten, ja eigentlich darf er gar nicht fragen, sondern sich nur zeigen. Während ihm für gewöhnlich grosse Mässigkeit im Essen vorgeschrieben ist, darf er in Krankheiten als Arznei manches sonst Verbotene geniessen; die Aufzählung dieser Mittel gestattet einen Blick in die indische Pharmakopöie.

Was die Wohnung betrifft, so giebt die Bestimmung, welche es dem Mönch zur Pflicht macht, unter freiem Himmel, in der Wildniss, auf Kirchhöfen oder unter dem Schatten eines Baumes zu leben, uns kein Bild der Wirklichkeit. Diese zeigt uns vielmehr die Mönche, und das nicht bloss in der Regenzeit, in Hütten oder Häusern, oft zusammenwohnend in stattlichen, meist von reichen Gönnern gestifteten und mit Versammlungsräumen, Vorrathskammern, Speisehallen, Badezimmern gut versehenen Klöstern (Vihâra, Samghârâma). Die wandernden Mönche fanden in solchen Klöstern Aufnahme. Wenigstens für die spätere Zeit ist die Blüthe dieser Klöster, die vielfach Mittelpunkte der Gelehrsamkeit waren, durch die Berichte der chinesischen Pilger bezeugt. Dass die Mönche sich übrigens mit keiner Arbeit befassten, brauchen wir nicht hervorzuheben: ausser dem täglichen Al-

mosengang bestand ihre Beschäftigung in geistigen Uebungen, vornehmlich in denen der Dhyāna, und im Lesen oder Abschreiben der heiligen Bücher.

Zweimal monatlich fand eine Versammlung der Mönche desselben Bezirks statt, am Voll- und Neumondstag. Die Ordnung dieser Versammlung giebt die Pratimoksha-Formel: das Wort ist von unsicherer Bedeutung, es wird als Formel der Entlastung (nämlich vom Gewicht der Sünde durch Beichte und Absolution), oder als Formel zur Vertheidigung (Panzer gegen die Anfechtungen der Sünde), oder mehr allgemein als Gemeindeordnung erklärt. Jedenfalls stammen die darin enthaltenen Regeln aus alter Zeit, da sie bei beiden Abtheilungen der Kirche fast ganz dieselben sind. Bei dieser Liturgie muss meistens der Aelteste die Fragen stellen, worauf dann die Anderen antworten. Sie hat 10 Theile. 1. Vorläufige Untersuchung, ob die gesetzlichen Bedingungen zur Abhaltung einer Versammlung erfüllt sind. 2. Einleitung. 3. Behandelt die Sünden, die mit Verstossung aus dem Orden gestraft werden. 4. Die, wegen welcher man auf einige Zeit ausgestossen, später aber wieder aufgenommen wird. 5. Die zweifelhaften Fälle. 6. Die Vergehen, wegen welcher irgend ein Stück des Besitzes confiscirt wird. 7. Die, welche man büssen muss. 8. Die, welche man beichten muss. 9. Die Sachen, die passend sind. 10. Dasjenige, was zur Schlichtung von Streitigkeiten gehört. Wie aus dem Obigen hervorgeht, ist der Zweck dieser Zusammenkünfte die Beichte; es wurde aber späterhin Sitte, schon vorher zu beichten, damit man mit keiner ungesühnten Schuld zur Versammlung komme. Dennoch war auch dann die Recitation der Pratimoksha den Mönchen als Erinnerung an ihre Pflichten und zur gegenseitigen Controle in der Gemeinschaft nützlich. Im Einzelnen werden wir die hier gegebenen Bestimmungen nicht aufführen. Zutritt zur Versammlung hatten nur die Mönche; Laien, Novizen und Nonnen waren ausgeschlossen. Die vier Hauptsünden, welche ipso facto und für immer die Ausstossung aus dem Orden nach sich ziehen, sind Coitus, Diebstahl, Mord, und wenn man fälschlich vorgiebt, die übermenschliche Macht und Einsicht eines Arhat zu besitzen. Von den anderen Vergehen, passenden oder unpassenden Sachen sind wieder lange Listen entworfen, worunter zahlreiche Vorschriften, wie man essen, spucken solle u. s. w. Trotz der Verwahrung Oldenberg's können wir nicht umhin, „diesen ernsten und ängstlichen Gehorsam gegen das Gebot auch in den geringsten Dingen für flach und klein“ zu achten. Einmal im Jahre, am Ende der stillen Zeit, wird ausserdem noch eine Versammlung gehalten, die Pavâranâ heisst, worin Jeder die anwesenden Brüder einlädt, ihm

seine etwaigen noch nicht gesühnten Vergehen bekannt zu machen, damit er sie sühnen könne.

Ist also die Gemeinde wesentlich eine Congregation von Mönchen, so ist durch die Zulassung von Nonnen und von Laienbrüdern eine doppelte Concession gemacht worden. Wir sahen bereits, wie niedrig der Buddhismus vom Weibe dachte, und dies zeigt sich auch deutlich an der Art und Weise, wie der Nonnenorden geregelt wurde. Die Mönche und Nonnen bilden nicht eine, sondern zwei Gemeinden; die Nonnen sind in allen wichtigen Acten den Mönchen untergeordnet, die acht hohen Ordnungen, welche für sie gelten, schärfen vor Allem die Ehrfurcht ein, welche sie diesen schuldig sind. Ihr Leben glich dem der Mönche; an Zahl und Bedeutung blieben sie aber immer hinter diesen zurück.

Wenn das höchste Ziel nur im Mönchsleben erreicht werden kann, und dieses Leben eigentlich die allgemeine Bestimmung ist, so ist es deutlich, dass es eine Inconsequenz ist, Laien Antheil an den geistigen Gütern zu geben. Dennoch wird dies wohl von Anfang an geschehen sein. Die Verhältnisse selbst machen ja eine Congregation von Bettelmönchen für ihren Unterhalt vom Wohlwollen frommgesinnter Laien abhängig, und so preist z. B. die Buddhalegende die Freigebigkeit vermögender Hausbesitzer und Fürsten. Diese Laienfreunde der Mönche bildeten aber keine eigentliche Gemeinde. Es giebt keine Ceremonie, wodurch der Upâsaka (Verehrer) und die Upâsikâ (Verehrerin) als solche aufgenommen werden; sie mögen in Gegenwart eines Mönchs die Formel der Zuflucht zur Trias ausgesprochen haben, als feststehender Act ist dies nicht in das Gemeinderecht aufgenommen. Ihnen werden die fünf Hauptgebote auferlegt oder besser noch empfohlen; denn es giebt keine Disciplin, welche über Gehorsam oder Ungehorsam wacht. Factisch ist jeder Gönner der Mönche, der ihnen Gaben reicht oder sie zur Mahlzeit einlädt, Laienbruder. Dass es dabei nöthig war, diese vor Unbescheidenheit und Missbrauch von Seiten der Mönche zu schützen, beweisen viele Warnungen in den Texten. Schliesslich hatten aber die Mönche nichts über sie zu sagen: die einzige Strafe, womit sie sie belegen konnten, war, keine Almosen von ihnen anzunehmen, sondern den Topf umzukehren. Merkwürdig ist nun, dass dies nicht wegen sittlicher Vergehen geschah, sondern bloss wegen Beleidigung der Mönche und Schädigung der Gemeinde. Falls der so Abgewiesene sich wieder mit der Gemeinde aussöhnte, wurden seine Gaben ohne Weiteres wieder angenommen. Das Verhältniss zwischen Mönchen und Laien ist eine der schönsten Seiten des Buddhismus. Den Mönch, der innerlich

der Welt entsagt hat, führt sein Almosengang regelmässig in die Häuser der Weltleute, und für diese ist seine Erscheinung eine lebendige Predigt und Aufforderung zum höheren Leben. Freilich ist der Maassstab für die Laienfrömmigkeit, welche ausschliesslich nach der Freigebigkeit gegen die Congregation bemessen wird, keineswegs erhaben, und der Laie bleibt, wie gesagt, in den Augen des Mönches ein niedrigeres Wesen.

Eigentliche Cultusacte waren dem ursprünglichen Buddhismus fremd. Den Göttern zu dienen, fällt dem Bhikkhu gar nicht ein; eher meint er, dass die Götter ihm dienen, wenn er Arhat ist. Die Beichtversammlungen sind denn auch keine Acte religiöser Verehrung. Sie sind auch bloss den Mönchen zugänglich. Nun hat aber der Buddhismus aus den Gebräuchen anderer Secten mehrere Feste herübergenommen, so die Feier eines Ruhetags viermal im Monat (Uposatha), also eine Art von Sabbath. Da wurde dann von Mönchen auch für Laien gepredigt und die Schriften wurden erklärt. Auch andere Feste, z. B. am Anfang der drei Jahreszeiten, hatten die Buddhisten mit den anderen Indern gemein, während der Hauptereignisse aus dem Leben des Meisters jährlich gedacht wurde. Mit alledem war aber dem Bedürfniss nach eigenen Cultusobjecten nicht genügt, und diese waren eine Lebensfrage für den Buddhismus. Gewiss stammt die Verehrung solcher Objecte aus späterer Zeit und wird angesehen als etwas, das einer niedrigeren Sphäre angehört und für Laien bestimmt ist, aber die gewöhnliche liturgische Fiction schreibt die Hauptbestimmungen darüber dennoch dem Buddha zu. So soll der Buddha als die vier heiligen Pilgerorte die Stätten angewiesen haben, wo er geboren wurde, wo er die höchste Einsicht erreichte, wo er zuerst gepredigt hat, wo er zum Nirvâna eingegangen ist, wobei bemerkt werden muss, dass Kapilavastu, Gayâ, Benares und Kuçinâgara schon bei den Indern heilige Orte waren. Weiter soll er die Reliquien, die zu verehren seien, in drei Classen geordnet haben: körperliche Ueberbleibsel (Sarîrika); was zu Ehren eines Heiligen errichtet oder gemacht wird (Uddesaka); Gegenstände, die ein Heiliger gebraucht hat (Paribhogika). In den Zeiten der chinesischen Pilger stand der Reliquiendienst in voller Blüthe, und auch die singhalesischen Chronisten melden Vieles davon. Welch' hoher Werth den körperlichen Reliquien des Buddha beigemessen wurde, sahen wir in der Erzählung von seiner Bestattung. Eigene Kapellen, die etwas von diesen Ueberbleibseln oder von denen anderer Heiligen enthalten, heissen Stûpa und sind in den buddhistischen Ländern in grosser Zahl errichtet worden, wie dort auch Heiligthümer verschiedener Art (der allgemeine Name dafür ist Caitya)

vorkommen. Die Gaben, die man darbrachte, bestanden meistens aus Blumen und Weihrauch. Uebrigens werden die Fussstapfen, der Schatten, der Betteltopf, der Zahn Buddha's besonders verehrt; noch im Jahr 1858 wurde auf Ceylon zu Ehren dieses Zahnes ein grosses Fest gefeiert. Die Buddhabilder zeigen den Buddha sitzend auf dem Lotus, mit überaus ruhigem Ausdruck. Dies Alles gehört aber mehr zur späteren Geschichte des Buddhismus; hier wurden bloss die Hauptsachen angeführt, um zu zeigen, dass auf die Dauer auch diese Religion einen populären Cultus nicht entbehren konnte.

§ 84. Der Buddhismus in Indien.

Wie verhältnissmässig reich, aber zugleich unhistorisch die Quellen sind, woraus wir unsere Kenntniss der buddhistischen Kirchengeschichte schöpfen müssen, haben wir bereits bei der Uebersicht über die Litteratur gesehen. Die südliche Ueberlieferung kennen wir nur von Seiten der Mönche von Mahâvihâra auf Ceylon, die nördliche dagegen aus verschiedenen Kreisen. Die eine wie die andere ist aber so ziemlich das gerade Gegenbild reiner Geschichte. Dazu weichen sie in den wichtigsten Punkten von einander ab. So erzählen die südlichen Quellen von drei Concilien; das erste soll gleich nach Buddha's Tod, das zweite 100 Jahre später unter König Kâla Açoka und das dritte abermals 118 Jahre nachher unter Açoka dem Maurya stattgefunden haben. Die nördliche Geschichte weiss nur von einem Açoka und also in dieser Periode nur von zwei Concilien. Die Geschichte dieser Kirchenversammlungen ist übrigens fabelhaft genug. Das erste Concil wurde gleich nach dem Tode des Meisters zu Râjagriha gehalten. Unter Leitung des Kaçyapa waren 500 Mönche anwesend, unter denen ausser dem Vorsitzenden sich Upâli und Ânanda besonders auszeichneten, indem Upâli die Bestimmungen des Herrn in Betreff der Vinaya und Ânanda die in Betreff der Dharma mittheilte. Uebrigens ward Ânanda, wiewohl der Gelehrtesten einer, nur zögernd zugelassen, einmal weil er noch nicht Arhat war, und sodann weil er versäumt hatte, den Herrn zu bitten, sein Nirvâna zu verschieben, weil er nicht um nähere Belehrung über Haupt- und Nebenpunkte der Disciplin gefragt, die Institution eines Nonnenordens angerathen und sich in seinem intimen Verkehr mit Buddha verschiedener Vergehen schuldig gemacht hatte, über die er nur ungenügend sich verantworten konnte. Als Beispiel der naturmythologischen Methode mag Kern's Deutung dieses Concils beigefügt werden. Nach dem Sonnenuntergang (Nirvâna) herrscht das Helldunkel (Kaçyapa), dessen natürlicher Feind der Mond (Ânanda) ist. Auf dieses

Helldunkel versammeln sich nun die Sterne (Arhat), unter welchen der Mond mit besonderem, wenn auch entlehntem Glanze leuchtet, und so strahlt auch nach dem Sonnenuntergang noch Licht vom Himmel; die Lehre Buddha's lebt fort in der Congregation.

Von grösserer dogmatischer Bedeutung ist schon das zweite Concil. Es hatten nämlich die Vajjisöhne, Mönche zu Vesâlî, in zehn Punkten eine laxere Praxis erlaubt, als es mit der Disciplin Buddha's sich vertrug; nach längerem Hin- und Herreden mit mehreren berühmten Doctoren wurden sie auf dem Concil der 700 Seniores zu Vesâlî verdammt. Wiewohl auch hier von einem historischen Ereigniss kaum die Rede sein kann und die zehn controversen Punkte ganz unbedeutend sind, so ist die Erzählung von diesem zweiten Concil doch darum wichtig, weil diese durch die Thera verurtheilten Vajjimönche in einer späteren Secte fortlebten, oder richtiger, weil zur Erklärung des Schisma dieser späteren Mahâsanghika die dogmatische Fabel dieses zweiten Concils erfunden ward.

Die Geschichte der Kirche ist die vieler Lehrer, Patriarchen der Kirche, die in fortlaufender Reihe die ächte Lehre überliefern und aufrecht erhalten, in deren Aufzählung aber die nördliche und die südliche Kirche so weit wie möglich von einander abweichen. Uebrigens wird besonders ihre Zaubermacht hervorgehoben, von der wir die albernsten Erzählungen aufgezeichnet finden. Festeren geschichtlichen Boden bekommen wir erst unter die Füsse mit der Regierung des Königs Açoka von der Mauryadynastie. Das unter ihm abgehaltene Concil, auf dem unter Leitung des Tishya Maudgaliputra Missbräuche im Kloster zu Pataliputra gerügt wurden, können wir als unhistorisch bei Seite lassen. Es ist uns mehr um die Stellung des Königs zum Buddhismus zu thun, wovon seine schon oben erwähnten Edicte Zeugniss geben. Diese Edicte des Königs Açoka Devanampriya (wie er sich da nennt), liefern uns freilich nicht viel Material über den Zustand des Buddhismus in seinem Reich. Sie lehren uns den Fürsten als Gönner des Buddhismus, aber ebenso auch anderer Mönchsorden kennen. Er predigt die äusserste Toleranz in seinem Reich und schützt alle Religionen, wiewohl er sich persönlich zu der buddhistischen Dharma bekennt, die Congregation seiner Sympathie versichert und ihr Bücher über den Glauben schenkt. Was ihn zu dieser Begünstigung bewogen hat, etwa politische Motive, können wir kaum ahnen; jedenfalls hat er für die buddhistische Kirche noch mehr gethan als Constantin für die christliche. Nach seiner Bekehrung — die Ueberlieferung lässt ihn eine wilde Jugend durchleben —, lag ihm die Blüthe des Glaubens ganz besonders am Herzen, er soll sogar

84000 Stûpa errichtet haben. Man will aber wissen, dass gegen Ende seiner Regierung eine Reaction eintrat, indem seine unsinnigen Schenkungen an die Congregation den Staatsschatz ruinirten. Besonders wichtig ist die ihm zugeschriebene Mission nach Ceylon, wohin er seinen Sohn Mahendra, um einen Zweig des heiligen Bodhibaums zu pflanzen, und später auch seine Tochter, um den Nonnenorden zu stiften, absandte. Mahendra wurde der Apostel der Insel; er bekehrte wie mit einem Zauberschlag den König Tishya und viele Tausende. Auch hier wurde der Orden durch den Schutz und die Gaben der Fürsten mächtig und reich; mehrere Klöster wurden errichtet, zwischen denen allerdings später auch Spaltungen eintraten, namentlich zwischen dem ältesten Kloster Mahâvihâra und dem von Abhayagiri. Der südliche Kanon, den wir besitzen, ist der auf einem Concil der ersteren Partei festgesetzte.

Die Periode nach dem Tode Açoka's (ungefähr 230 v. Chr.) ist die der Ausbreitung des Buddhismus auf Ceylon, in Afghanistan, Baktrien, ja bis nach China. Die Maurya herrschten bis ungefähr 180 v. Chr. Auf sie folgte die Çungadynastie, deren Stifter Pushyamitra den Buddhisten feindlich gewesen sein soll. Gleichzeitig mit den Çunga (180 bis 70 v. Chr.) herrschten im Nordwesten Indiens, wie in Kabul und Baktrien, griechische Fürsten, worunter Menander (um 150 v. Chr.), der als Milinda in der buddhistischen Litteratur gut angeschrieben steht, vornehmlich durch sein Gespräch mit dem Lehrer Nâgasena (den man ohne Grund mit dem berühmten Nâgârjuna identificirt). So war der Buddhismus schon in dem letzten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung in diesen Gegenden, wie auch in Baktrien, sehr verbreitet. Gegen Mitte des letzten Jahrhunderts v. Chr. stifteten skythische Fürsten im Nordwesten Indiens ihr Reich. Unter diesen war Kanishka (78 n. Chr.) dem Buddhismus zugethan; er veranstaltete gegen 100 n. Chr. ein grosses Concil unter Leitung der Lehrer Pârçva und Vasumitra zur Feststellung des Kanons, welcher nun für die nördliche Kirche definitiv fixirt wurde. Allerdings wurde dieser Kanon nicht immer durch alle Parteien anerkannt; so hat die Mahâyânalehre, zu deren Betrachtung wir jetzt übergehen, das Bedürfniss nach einem eigenen Kanon empfunden, worin wohl etliche alte Schriften aufgenommen waren, der aber im Ganzen eine ganz neue Auffassung der Lehre enthielt, und worauf sogar die Dreitheilung der Tripitaka nicht mehr passte.

Das Hervortreten dieser Mahâyânalehre ist das wichtigste Ereigniss der buddhistischen Kirchengeschichte in den Jahrhunderten nach Kanishka. Von Alters her hatten Secten in der Kirche existirt,

deren Zahl, mehr conventionell als richtig, auf achtzehn angegeben wird; wir erwähnten z. B. schon die Spaltung, welche Veranlassung zum zweiten Concil gewesen sein soll. Die Bedeutung dieser Secten tritt aber ganz in Schatten gegen die grosse Spaltung in Anhänger der Hîna- (kleinen) und der Mahâ- (grossen) Yâna (Weg), die in der nördlichen Kirche entstand. Die Hînayânisten oder Çrâvaka (Schüler) waren die Altgläubigen, deren Ideal das Mönchsleben war; die Mahâyânisten dagegen vertieften sich in allerlei Speculationen über die drei Körper Buddha's, über die Leerheit, über einen höchsten Gott (Âdibuddha) u. s. w., wobei diese Schule mehrfach in scharfen Gegensatz zu den ächt buddhistischen Anschauungen trat. Sie erklärt oft das Nirvâna des Herrn nur als Schein und macht aus Buddha den Gott der Götter; sie bleibt nicht bei dem passiven Mönchsideal stehen, sondern stellt die activen Pâramitâ (vor Allem Barmherzigkeit) obenan, zieht also das Handeln wieder dem Nichthandeln vor; sie wischt die scharfe Grenzlinie zwischen Mönchen und Laien aus und bewegt sich also in der Richtung vom Mönchsorden zu einer wirklichen Gemeinde; sie unterscheidet drei Heilswege (Vehikel, Yâna), den der Hörer (Frömmigkeit), den der Paccekabuddha (Philosophie und Askese), den der Bodhisatta (Barmherzigkeit gegen alle Wesen), lässt aber schliesslich (wenigstens ist dies die Lehre des Saddharma Pundarîka) diese drei Wege in den einen Weg der Bodhisatta, wozu also Alle bestimmt sind, zusammenfliessen; sie legt endlich allerlei Verrichtungen, z. B. dem Baden im Ganges und dem Zauberwesen, wieder hohe religiöse Bedeutung bei. In beiden Hauptrichtungen werden nun je zwei Schulen unterschieden. Zur Hînayâna gehören die Vaibhâshika und die Sautrantika; diese halten an der Sutra fest, während jene auf die Abhidharmaschriften den Schwerpunkt verlegen; übrigens sind sie noch in allerlei erkenntnisstheoretischen Fragen, subtilen Philosophemen über das Ich, das Nicht-Ich u. s. w. uneinig. Die Mahâyânisten spalten sich in Yogacarya und Madhyâmika, welche wieder in verschiedene Unterabtheilungen zerfallen. Extremer Idealismus (mit dem Vedânta zu vergleichen) ist die Lehre der Madhyâmika, welche das Sein, die Substanz leugnen und das Nichtsein der Dinge aussagen[1]. Dieses System wird dem grossen Lehrer Nâgârjuna zugeschrieben, der um 100 n. Chr. in Südindien geboren wurde und dessen Ruhm den aller anderen buddhistischen Lehrer überstrahlt, wie hoch auch die Namen anderer Kirchenväter, wie Arya-

[1] Die beste und ausführlichste Behandlung dieser Schulen, wie des Gegensatzes zwischen Hîna- und Mahâyâna ist zu finden bei Wassiljew.

sanga, Aryadeva, Vasubandhu, Dharmakîrti, über welche man allerlei, nur leider wenig Geschichtliches, bei Taranâtha finden kann, gefeiert werden.

Authentische Nachrichten über die Zustände des Buddhismus verdanken wir den chinesischen Pilgern Fahian (400 n. Chr.), Sungyun (518 n. Chr.), Hiuentsang (629 n. Chr.), die Indien bereisten, um im Vaterlande ihrer Religion ihren Glauben zu stärken und von dort Bücher und Reliquien zu holen. Auf die allgemeine Bedeutung dieser Reiseberichte, vornehmlich von Hiuentsang, ist schon in der Litteraturübersicht hingewiesen worden (s. oben S. 76). Grösstentheils besuchten diese Pilger dieselben Gegenden; allein Südindien und Ceylon, wo Fahian längere Zeit verweilte, und von wo er auf dem Seeweg nach China zurückkehrte, hat Hiuentsang nicht betreten. Für die Länder zwischen China und Indien und für den Norden Indiens gestattet uns aber die Vergleichung beider Berichte einen Blick in die Entwickelung des Buddhismus. Während der zwei Jahrhunderte, welche Hiuentsang von Fahian trennen, hatte im Allgemeinen der Buddhismus zugenommen, nur in einzelnen Gegenden ist ein Rückschritt zu constatiren. Die Mahâyânisten, zur Zeit Fahian's noch in der Minorität, fand Hiuentsang, der sich ihnen begeistert anschloss, in der Mehrheit. Ueber das Leben in den Klöstern, die frommen Uebungen der Mönche, und auf der anderen Seite über den Cultus des Volkes, die grossen religiösen Feste, die kostbaren Bilder, die wunderthätigen Reliquien erfahren wir in diesen Reisebüchern fast mehr als genug, über die Lehrentwickelung zu wenig. Wohl versäumen diese Chinesen nicht, die Legenden zu verzeichnen, welche sie an Ort und Stelle über Buddha und die Heiligen hören, und woran zu zweifeln, ihnen nicht einfällt; wie denn auch der als grosser Gelehrter gepriesene Hiuentsang wohl ein heldenmüthiger, hochedler Mensch, aber nichts weniger als ein klarer Denker, im Gegentheil höchst abergläubisch, wiewohl nicht fanatisch, war. Ueberall fand er die Buddhisten mit den brahmanischen Indern in gutem Einvernehmen, ja den Cultus buddhistischer Heiliger und indischer Götter gemischt. Merkwürdig sind auch die philanthropischen Stiftungen, die schon Fahian erwähnt. Zu Pâtaliputra waren Spitäler für Kranke und Arme, namentlich unter den Fremden, welche zu den religiösen Festen dorthin zusammenkamen. Bekannt ist auch das eigenthümlich buddhistische Institut der Thierspitäler.

Es scheint, dass im Zeitalter dieser chinesischen Pilger der Buddhismus seinen Höhepunkt in Indien erreicht hatte. Die Geschichte seines Verfalls liegt fast völlig im Dunkeln. Von Fürsten und Mäch-

tigen reich beschenkt, hatte der Buddhismus in Indien wie auf Ceylon ihrem Schutz viel zu verdanken. Bis weit in's Mittelalter dauerte dies fort; noch die Pala- und Senadynastien im Osten Indiens (800—1200) schirmten den Glauben. Kein Streit mit dem Hinduismus hat die Kräfte der Câkyasöhne aufgerieben. Verfolgungen kamen nur sehr vereinzelt vor; so bisweilen auf Ceylon, wenn tamilische Fürsten aus Südindien (wo der Buddhismus nie besonders tiefe Wurzel fasste) dort einfielen, und im Norden, wo, nach Taranâtha, die ungläubigen Tirthika dreimal die Mönche angriffen und Klöster zerstörten. Regel war aber ein freundliches Verhältniss. Die Könige von Magadha z. B., wo das Nâlandaseminar blühte, waren meistens eifrige Buddhisten, wenn sie auch ihren anders denkenden Unterthanen gleichen Schutz gewährten. So that der König Çilâditya (oder Çri-Harsha), den Hiuentsang dort auf dem Thron fand. Aber auch hinduistische Herrscher waren dem Orden nicht feindlich, und unter dessen Freunden führt Taranâtha viele Brahmanen auf. Aber das Verhältniss zwischen Glauben und Leben der Buddhisten und der brahmanischen Hindu war nicht bloss das der äusseren Toleranz, sondern wesentlich das einer inneren Verwandtschaft. Haben wir schon öfter bemerkt, wie der Buddhismus von seinem Ursprung an allgemein indische Gedanken und Lebensformen beibehielt, so müssen wir dasselbe auch von der späteren Entwickelung dieser Religion sagen. Die allgemeine Bewegung des indischen Lebens hat der Buddhismus im Laufe der Jahrhunderte mitgemacht: seine Frömmigkeit ist der in vishnuitischen und namentlich in çivaitischen Kreisen sehr ähnlich. Der Tantrismus (Zauberwesen) ist in diesen Jahrhunderten den buddhistischen und den hinduistischen Kreisen gemeinsam; auf die wichtigsten Berührungspunkte zwischen dem Saddharma Pundarîka und Bhagavad Gîta hat Kern aufmerksam gemacht; die Mahâyânaschule kann man als die buddhistische Form des Çivaismus betrachten, wie denn die Hînâyânisten ihren Gegnern vorwarfen, dass sie sich in nichts von çivaitischen Mönchen unterschieden. Mehr also als von äusserer Feindschaft hatte der Buddhismus unter inneren Spaltungen zu leiden. Die verschiedenen Klöster auf Ceylon, die verschiedenen Schulen im Norden lagen in heftigem Hader; ihre Feindschaft und Verachtung äussert sich nicht bloss in Worten, sondern sie führte nicht selten zu offenem Streit. Eine andere Ursache seines Untergangs scheint darin gelegen zu haben, dass nach der Reihe seiner grossen Lehrer, welche mit Dharmakîrti schliesst, der Buddhismus der geistig überlegenen Polemik der grossen Lehrer Kumârila und Çankara (beide aus Dekhan) nicht mehr gewachsen war. Den entscheidenden Streich führten aber

die Araber, und von Seiten des Islam hatten nun allerdings die Buddhisten Verfolgungen zu erleiden. Schon 644 fiel Balkh, wo Hiuentsang die Herrlichkeiten eines berühmten Klosters wenige Jahre vorher bewundert hatte; 712 zeigten die Araber sich im Westen Indiens (Sindh), und mit dem Fall von Magadha (1200) war es, auch nach der Meinung Taranâtha's, mit dem Buddhismus in Indien zu Ende; denn nur vereinzelt tauchte das Licht des wahren Glaubens nachher noch in diesen Gegenden auf. So können wir feststellen, dass das Vordringen des Islam dem Buddhismus in Indien ein Ende gemacht hat. Freilich ist es uns nicht möglich, die Frage zu beantworten, warum in dieser Zeit der Buddhismus verschwand, während der Hinduismus und auch der Jainismus den Sturm überstanden.

In Nepal und Ceylon blieb der Buddhismus bestehen, und über viele Länder (von der Mongolei bis zu den Inseln Java, Bali, Sumatra) breitete er sich aus. Die Geschichte dieser Kirchen und Missionen behandeln wir hier nicht[1]; allein zwei eigenthümliche Formen, die der nördliche Buddhismus in Tibet und in China angenommen hat, wollen wir etwas näher betrachten.

§ 85. Der Buddhismus in Tibet (Lamaismus).

Litteratur. Ausser dem schon genannten 2. Band von Köppen, der von ihm citirten Litteratur und den übersetzten Quellenschriften (aus Kahgyur und Tangyur) ist hier zu nennen: E. Schlagintweit, Buddhism in Tibet (1863, franz. Uebersetzung Ann. M. G. III); L. A. Waddell, The buddhism of Tibetan Lamaism (1895).

Die Einführung des Buddhismus in Tibet datirt, wenn wir von fabelhaften Berichten über einen himmlischen Ursprung absehen, aus dem 7. Jahrh. Damals herrschte der König Srongtsan Gampo, der sich die geistige Cultur seines Volkes angelegen sein liess und unter dem Einfluss seiner beiden Gemahlinnen, wovon die eine aus Nepal, die andere aus China kam, den Buddhismus einführte, wesswegen diese beiden Fürstinnen noch immer göttliche Verehrung geniessen. In den nächstfolgenden Jahrhunderten brachte es der Buddhismus nicht zu grosser Blüthe, ja er wurde mitunter verfolgt; erst im Anfang des 15. Jahrh. legte der berühmte Tsonkhapa, der das Kloster Galdan bei Lhassa stiftete, den Grund zu der gegenwärtigen Hierarchie.

Dass dieser sog. Lamaismus vom ursprünglichen Buddhismus sehr abweicht, ist leicht erklärlich. Erstens war die Religion, welche im

[1] Ueber die neuere Geschichte des Buddhismus auf Ceylon giebt das schon genannte Buch von Spence Hardy, Eastern Monachism, eine interessante Uebersicht.

7. Jahrh. in Tibet eingeführt wurde, nicht mehr die alte Lehre des Mönchsordens, sondern die vom Çivaismus und Tantrismus durch und durch versetzte mahâyânistische Anschauung und Praxis. Und dann war der Boden, worauf sie fiel, hier ein ganz anderer als in Indien. Das Volk gehörte einer anderen (der mongolischen) Rasse an und stand auf einer sehr niedrigen Culturstufe, die selbst gegenwärtig in dem rauhen Gebirgsland, wo noch hier und dort Polyandrie vorkommt, nicht überwunden ist. Man hat das Anpassungsvermögen des Buddhismus an sehr verschiedene Bedürfnisse und seine civilisatorische Wirksamkeit unter den Mongolen öfters mit der Geschichte des Christenthums und seiner Verbreitung unter den Germanen verglichen, wobei dann der Lamaismus mit der römischen Kirche in Parallele gestellt wird; tiefgehende Differenzen machen aber den Werth solcher Vergleichungen zweifelhaft.

Eine Lehre, welche in der nördlichen Kirche gilt, aber besonders dem Lamaismus zu Grunde liegt, ist die der Dhyâni-Buddha oder Buddha der Contemplation (Dhyâna). Im Gegensatz zu den Buddha, welche auf Erden als Menschen erscheinen (Manushi-Buddha) sind diese Dhyâni-Buddha ihre in himmlischen Sphären lebenden Typen; jeder in der niederen stofflichen Welt erscheinende Buddha ist nur die Erscheinung eines in mystischer Erhabenheit und reiner Herrlichkeit lebenden Dhyâni-Buddha. Den fünf Buddha des gegenwärtigen Weltalters (deren vierter Gautama und fünfter der Bodhisatva-Maitreya ist) entsprechen also fünf Dhyâni-Buddha, und diese müssen wieder ihre eigenen Bodhisatva haben. Diese Dhyâni-Bodhisatva sind von den eigentlichen Bodhisatva (zukünftige menschliche Buddha) zu unterscheiden, indem sie in der abstracten Welt der Contemplation bleiben und sich nicht incarniren; ihre Aufgabe ist, in der Zeit zwischen der Erscheinung der menschlichen Buddha das Werk des vorigen fortzusetzen und das des zukünftigen vorzubereiten. Natürlich ist in diesen Reihen der vierte, der jetzigen Periode entsprechende, der wichtigste: es ist der Dhyâni-Buddha Amitâbha, der oft als höchste Gottheit verehrt wird (wiewohl auch atheistische Auffassung der fünf Dhyâni-Buddha als der fünf Elemente oder der fünf Sinne vorkommt), und der Dhyâni-Bodhisatva Padmapâni oder Avalokiteçvara (Tibet: Chenresi), der besonders als Patron des Landes angerufen wird.

Das eigentlich Charakteristische im Lamaismus ist die Hierarchie, welche auf dem Gedanken beruht, dass die Grosswürdenträger der Kirche Incarnationen dieser göttlichen Wesen sind. So gelten die zwei Hauptpriester, der Grosslama in Hinter-Tibet (Panchen Rin-

poche) und der Dalai-Lama zu Lhassa, als Incarnationen des Amitâbha und des Avalokiteçvara, der letztere auch als die des Tsonkhapa, während andere Glieder des höheren Klerus gleichfalls incarnirt oder wiedergeboren sind. Die sog. chubilghanische Erbfolge weist so nach dem Tode des Dalai-Lama immer ein nach neun Monaten geborenes Kind als neue Incarnation auf. Diese Wahl, früher mit mantischen Mitteln durch den Klerus selber getroffen, ist im letzten Jahrhundert unter den unmittelbaren Einfluss der chinesischen Regierung gekommen.

Was den Cultus betrifft, so haben die wenigen europäischen Reisenden, welche das schwer zugängliche Land durchzogen und denen ein Aufenthalt in Lhassa gestattet wurde, sehr stark den Eindruck der Aehnlichkeit mit katholischen Religionsformen gehabt. Viele Klöster mit einer verhältnissmässig enormen Zahl von Mönchen, Kirchenglocken, Rosenkränze, Heiligenbilder, Reliquien, Fasten, Kirchenmusik, Processionen, Taufe haben bei frommen Katholiken sogar den Gedanken hervorgerufen, der Teufel habe hier zum Spott eine Caricatur des Christenthums geliefert. Neben den genannten Gegenständen und Gebräuchen sind, um die religiöse Praxis des Lamaismus zu beschreiben, noch die Amulette zu nennen, die in kleinen Kästchen getragen werden und mit zur Kleidung gehören, ferner die Gebetsräder, welche, wenn eine kleine Handbewegung oder sogar Wasser oder Wind sie in Bewegung setzt, einen Cylinder mit Gebetsformeln herumdrehen und dieselbe segensreiche Wirkung hervorbringen, als wären alle Gebete hergesagt. Zu Tausenden kommen solche Gebetsmaschinen vor, auch in der einfacheren Gestalt von Stangen, an welchen Gebetsflaggen hin und herwehen. Meistens steht darauf die kurze heilige Formel „Om mani padme hum“ (gewöhnlich übersetzt: „o Kleinod im Lotus, Amen“), der besondere magische Kraft zukommt.

Die Geschichte der Dalai-Lama fängt im 15. Jahrhundert an, und wir kennen nicht bloss die Namen dieser auf einander folgenden Würdenträger, sondern können auch das Wachsthum ihrer weltlichen Macht, bis China ihr Grenzen setzte, verfolgen. Der Dalai-Lama wird als Haupt der Kirche von den zum Buddhismus bekehrten Mongolen Hoch-Asiens und von einem Theil der chinesischen Regierung anerkannt. Darum ist es für die chinesische Regierung von Interesse, diesen geistlichen Sitz in ihrer Abhängigkeit zu erhalten. Aber eifrige Lamaisten erwarten den Befreier, der das fremde Joch abschütteln wird.

§ 86. Der Buddhismus in China und Japan.

Litteratur. S. Beal, Buddhism in China (1884); a Catena of buddhist scriptures from the Chinese (1871); J. Edkins, Chinese Buddhism (1880); E. J. Eitel, Handbook for the student of Chinese Buddhism (1888). Für Japan: B. Nanjio, Twelve Japanese buddhist sects (1887); R. Fujishima, Le bouddhisme japonais (1889), beide Werke Uebersetzungen japanischer Texte; S. Kuroda, Outlines of the Mahâyâna (1893); W. E. Griffis, The religions of Japan (1895).

Der Buddhismus ist vorwiegend in der Mahâyânaform zu den mongolischen Völkern gelangt und namentlich in China und Japan sehr verbreitet. In China wurde 61 n. Chr. der Kaiser Mingti durch einen Traum veranlasst, aus Indien Bücher und Lehrer holen zu lassen, und seitdem verbreitete sich der Buddhismus und stiftete seine Klöster, in die gewiss nach 335 auch Chinesen als Mönche eintreten durften. Trotz der Verfolgungen namentlich unter der Tang-Dynastie (620—907), wobei Klöster zerstört und Mönche getödtet wurden, behauptete sich die neue Religion doch; obgleich das müssige Treiben der sich von der Welt abkehrenden Mönche den ächten Chinesen zuwider sein musste. Namentlich warf man den Mönchen vor, dass sie keine Familie stifteten und dadurch die fundamentale Tugend der Pietät untergrüben. Noch der grosse Fürst der Mandshu-Dynastie, Kanghi (17. Jahrh.), gab seine Abneigung gegen die fremde Religion kund. Dennoch sind aus China einige der Hauptheiligen des Buddhismus, die schon § 84 erwähnten Pilger, hervorgegangen, und ist das Land mit buddhistischen Heiligthümern, Klöstern, Pagoden mit Reliquien, Tempeln und Bildern übersät.

Viele Secten, sowohl esoterische (Tsung-men) als exoterische (Kiau-men), haben verschiedene der indischen Sûtras zur Basis. Die Tsing-tu-Secte verehrt Mito (Amitâbha) als Herrn des westlichen Paradieses, wo die Frommen hinkommen, von weiteren Geburten befreit. Viel verehrt ist Fousa Kwanyin (Bodhisatva Avalokiteçvara) als Göttin der Barmherzigkeit, welche den Menschen in ihren Nöthen hilft. Selbst Fo (Buddha) tritt gegen diese Gottheiten in den Schatten. Die esoterische, mystische Schule wurde 526 n. Chr. vom süd-indischen Patriarchen Bodhidarma in China eingeführt. Die Abstractionen und Negationen ihrer Secten berühren sich mit den taoistischen Wu-weikreisen.

Der buddhistische Cultus besteht auch in China grösstentheils aus Bilder- und Reliquiendienst. In den niederen Volkskreisen wetteifert der Buddhismus mit dem Taoismus in magischen Künsten zur Abwehr böser Geister oder zur Erlangung von Heil in dieser Welt oder im Jenseits.

Die drei Religionen Chinas, Confucianismus, Taoismus und Buddhismus, stehen einander nicht feindlich gegenüber und schliessen einander nicht aus, sondern leben friedlich neben einander her. Der Chinese, insofern er nicht als Priester oder Mönch einer dieser drei Religionen näher angehört, besucht ohne Unterschied ihre Tempel und schliesst sich allen Ceremonien an. Auch die Regierung muss, obgleich die Gebildeten den Buddhismus verachten, aus politischen Gründen mit dem Lamaismus auf gutem Fuss bleiben; in Peking wird immer eine Anzahl von Lama auf Staatskosten gepflegt. Auch den übrigen Buddhisten kommt die religiöse Indifferenz der Gebildeten wie die Wundersucht und das Heilsbedürfniss des Volkes entgegen.

Nach Japan ist der Buddhismus von China herübergekommen. Von den vielen Secten sind nur zwei einheimischen Ursprungs: Schin und Nichiren. Wohl berührt sich Schin mit Jodo (= chinesisch Tsing-tu) in der Verehrung Amida's, fasst aber die Bedingung zum Eintritt ins westliche Paradies anders auf. Dabei ist das häufige Aussprechen des Namens Amida eine Hauptsache, die Mönche dürfen aber heirathen und Fleisch essen, und auch Laien kommen ins Paradies. Diese Schin-Secte ist die zahlreichste unter den buddhistischen Secten Japans; sie wurde im 12. Jahrh. gestiftet; sie treibt Mission und zeigt sich der europäischen Bildung nicht feindlich. Hingegen ist die Nichiren-Secte aus dem 13. Jahrh. durch groben Götzendienst und Magie gekennzeichnet.

Der Hinduismus.

Litteratur. Für die Auffassung des Hinduismus grundlegend sind A. C. Lyall, Asiatic Studies (2. Ausgabe, 1884); W. Crooke, An introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India (1894, 2. Ausg. 1896) und die Capitel in den bereits erwähnten Werken Barth's und Hopkin's. — Von älteren Werken sind für die Götterlehre Muir's Textes IV und Ziegenbalg, Genealogie der malabarischen Götter (1867) noch gute Quellen; für die Geschichte der Secten Colebrooke Essays I, Wilson's Select Works I—II wichtig, Monier William's kurze Skizze Hinduism (Soc. f. pron. chr. knowl.) und sein grösseres Modern Hinduism (1887) immer empfehlenswerth. — Vieles über die Religion der epischen Dichtungen findet sich in: S. Sörensen, Om Mahabharathas Stilling i den indiske Literatur (1883); Josef Dahlmann, Das Mahabharata (1895); A. Holtzmann's Bücher über Arjuna und Indra im Mahabharata; Jacobi, Das Râmâyana (1893); Ch. Schoebel, La Ramayana (Ann. M. Guimet XIII). — Zur Theorie und Litteratur der Secten: G. Thibaut, Vedânta-Sûtras (S. B. E. XXXIV, Introduction); Bhandarkar, Report on the search for sanscrit manuscripts 1883—84 (1887); Grierson in Verhandlungen d. VII. Oriental. Congresses (1888, Arische Section); Garcin de Tassy, Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie (3 vol., 2. éd. 1871). — Als Proben der Litteratur der Secten sind Cowell's Uebersetzungen von Sarvadarçanasangraha (in The Pandit. X und New Series I, auch separat in Trübner's Oriental Series) und von Çandiliya Aphorismen (Hindu

Faith) Bibl. Indica, New Ser. 409 (1878) nebst THIBAUT's Vedânta-Sutras zu empfehlen.

§ 87. Entstehung des Hinduismus.

Soweit sich der Buddhismus auch in Indien verbreitete, gelang es ihm doch nicht, überall festen Fuss zu fassen. Besonders im Westen wurde erfolgreicher Widerstand geleistet, der nicht nur von den Priestern, sondern auch von der Bevölkerung selbst ausging. Es scheinen sich hier früh genug Religionen entwickelt zu haben, die mit dem Volksleben hinlänglich eng verwoben waren und nicht wie der Brahmanismus im Osten und die Philosophie der Kshatriyas nur einen Besitz der Reichen und Gebildeten darstellten. Wir sehen in diesen westlichen Culten die Anfänge der Religionsform, deren zahllose Secten und Richtungen wir unter dem Gesammtnamen Hinduismus zusammenfassen und die im Laufe der Zeit die herrschende Religion der Hindus geworden ist. Die Stifter dieser hinduistischen Secten haben das Verdienst, das Gebiet der höheren Religion über das grosse Volk hin erweitert zu haben. Wie die Jainas und die Buddhisten dem Bedürfnisse der Kshatriyas entgegenkamen und ihnen die Religion, die früher das Monopol der Brahmanen gewesen war, gaben, so wird durch die Secten der Weg des Heiles auch den niedrigeren, bisher bei den religiösen Bewegungen nie direct berücksichtigten Kasten geöffnet. Vorstellungen aus der priesterlichen Religion und die Weisheit der Denker dringen in Kreise, wo früher nur Zauber und Aberglaube geherrscht hatten, und man versucht, dem primitiven Glauben und den altherkömmlichen Culten der unteren Volksklassen einen tieferen Sinn und religiösen Gehalt zu geben. Diese religiöse Neubildung, deren Anfang wohl nach der Blüthezeit des Brahmanismus zu setzen ist, ist offenbar durch zwei Bewegungen zu Stande gebracht worden: eine von oben herab und eine andere von unten hinauf.

Die Religion des eigentlichen Volkes hatte sich, von der priesterlichen Wirksamkeit der Brahmanen unberührt, immer in derselben Form erhalten, wie wir sie in den Veden durchschimmern sehen und wie sie bis in unsere Zeit ziemlich unverändert besteht, nämlich als ein Cult von Geistern oder Teufeln, die an Dorf und Feld, an Wald und Berg gebunden sind oder für die einzelnen Begebenheiten des Lebens, Geburt, Krankheit, Tod u. s. w. Geltung haben; an Verehrung von Bäumen und Steinen, von Schlangen und anderem Gethier, wie an allerlei Fetischismus hat es dabei nicht gefehlt, und der Cult hat überwiegend den Charakter der Zauberei, den wir aus dem Atharva kennen. Auf diesen wilden Stamm werden jetzt die Ideen gepfropft, die innerhalb der höheren Kasten sich entwickelt haben und nun von

den Sectenstiftern aufgenommen werden. Vedische Elemente sind noch in dieser Ueberlieferung zu bemerken, nicht nur in den Namen vedischer Götter, sondern auch in Legenden und Lehrsätzen, die sich an diese knüpfen, und selbst in Bräuchen vedischen Ursprungs. Noch deutlicher ist jedoch der Einfluss des Brahmanismus und der philosophischen Schulen. Dass brahmanische Hände bei der Schöpfung des ersten Hinduismus thätig waren, ersieht man aus dem ganzen Charakter der alten Secten. Immer werden noch die Veden als Grundquelle der heiligen Weisheit anerkannt, und auf dem Boden der Upanishaden bildet sich die religiöse Denkweise. Dieselbe ist ferner überwiegend von dem Vedânta beherrscht, ja die grössten Vertreter dieser Schule finden sich eben unter den Sectenstiftern des Hinduismus. Gleichzeitig sind jedoch auch Sânkhyarichtungen in dieser Speculation zu bemerken, wie wir denn auch wissen, dass sich unter den ersten bedeutungsvollen Persönlichkeiten, von denen der Hinduismus ausgegangen ist, Kshatriyas befunden haben. Durchgängig sind indessen die Schulansichten nicht in ihrer Reinheit bewahrt, es haben sich die Denkarten von den Grundstämmen abgezweigt und selbständige Eigenthümlichkeiten ausgebildet. Zunächst kommen sie dem Standpunkte des Volkes dadurch entgegen, dass sie der theistischen Fassung der Gottesidee unbestrittenen Raum in den Systemen gewähren; denn, wiewohl die pantheistische Âtmanidee immer noch als die höchste Form der religiösen Anschauung gilt, giebt es doch zugleich Abstufungen des Gottesbegriffes, die nicht eine nur relative Berechtigung haben und unter denen die volksthümlichen Gottheiten ihre Stelle finden. So kann z. B. in Râmânŭja's System Gott sich gleichzeitig in so verschiedenen Formen offenbaren, wie als der unendliche, übersinnliche Himmelsgeist, als der thätige Weltschöpfer und Weltregierer, als der sich incarnirende Beschützer und Verkünder der Wahrheit, als die körperliche Gottheit, die sich mit göttlichen Insignien offenbart, und endlich als Bilder von Stein, Metall u. ä., in welchen er wohnt und genehmigt, von den Menschen angebetet zu werden (Bhandarkar S. 69).

Dem entsprechend wird auch das Heil auf verschiedenen Wegen erreicht. Die beiden alten Wege: karmamarga, der Weg der Werke, der besonders die vedische Opferpraxis bezeichnete, und jñânamarga, der Weg der Erkenntniss, unter dem die Meditation verstanden wurde, bleiben noch die beiden ersten des Systems, aber als dritter gesellt sich hierzu ein neuer, der für den Hinduismus höchst charakteristisch ist. Das ist der bhaktimarga, der als eine vollständige Hingabe an Gott und seine Barmherzigkeit gefasst wird. So vermag diese

Religion sich allen religiösen Standpunkten anzupassen, dem Anhänger älterer Religionsformen sowohl als dem für die höhere Religion Neugewonnenen; den theologischen Gelehrten mit seinen speculativen Neigungen weiss sie zu befriedigen, wie sie dem ganz naiven oder rohen Laien, der an Zauber und Aberglaube gewöhnt ist, auch auf diesem Wege entgegenkommt und ihn immerhin einen Schritt vorwärts bringt. Ja vorzugsweise für diesen Letzteren hat der Hinduismus sich eingerichtet. Während die vormals so aristokratische Schulphilosophie bei dieser Verbindung mit volksthümlichen Denkarten nicht wenig von ihrer Vornehmheit einbüssen muss und ein Stück in die praktische Richtung des Volksglaubens gezogen wird, werden den Vorstellungen und Bräuchen der niedriger Gestellten keine Schranken gesetzt, und das Laienelement macht sich in hervorragender Weise geltend.

Hieraus entsteht die Bewegung von unten nach oben, die bei der Bildung des Hinduismus von so grosser Bedeutung gewesen ist. Sind die Secten zwar vorzugsweise von Männern aus den obersten Kasten gegründet und deren Gedanken für die Theorie der Secte grundlegend geworden, so sind die mythischen Vorstellungen und die Formen des Cultus um so viel mehr volksthümlichen Ursprungs. Die grossen Götter des Hinduismus haben wohl hier einen Namen und da einen Charakterzug mit den alten Vedagöttern gemeinsam: die factische Gestaltung, unter der sie von den Secten angebetet werden, haben sie aber meistens von den Geistern und Kleingöttern der localen oder gelegentlichen Culte geerbt. Noch heute können wir den Process beobachten, durch den ein Localgott allmählich ins Pantheon eingeht und entweder zur selbständigen Gottheit erhoben oder als eine Seite oder eine Erscheinungsform der anerkannten Götter betrachtet wird, und es unterliegt keinem Zweifel, dass die grossen Götter des jetzigen Hinduismus durch eine solche Verschmelzung ihren Charakter gewonnen haben. Der Erdgott Bhûmiya, dessen Cult ganz primitiv ist, wird, wie wir wissen, mit Vishnu identificirt. Zumal Bába, ein vergöttlichter Geist der aboriginen Stämme, ist an vielen Orten eine neue Manifestation von Çiva geworden, und so wird man überall in Culten und Mythen, in Gestalten und Insignien der Götter Ueberbleibsel der früheren Ortsreligionen erkennen.

Auf Schritt und Tritt, meint Crooke, kann man das Eindringen dieser Gottheiten in den Tempel verfolgen. Zuerst ist ihre Cultstelle ausserhalb des Tempelgebäudes; sie werden als Thürwächter des Tempels betrachtet und als solche bei dem Tempelcult berücksichtigt, dann sehen wir sie allmählich eine Kapelle in dem Tempel selbst bekommen, gewöhnlich bedient von einem Priester aus der niedrigeren

Kaste, zu der diese Gottheit gehört, und so geht es nun fort, bis der ursprüngliche Feldgott oder Waldteufel eine Incarnation oder Manifestation des grossen Gottes geworden ist und jetzt sich der vollsten officiellen Verehrung erfreuen darf. Einen ganz ähnlichen Hergang hat LYALL bei dem Cult der grossen Männer nachgewiesen: Er stirbt, sein Grab wird als passende Andachtsstelle von seiner Familie, bald auch von dem District betrachtet, es wird ein kleines Heiligthum auf der Grabstätte gebaut, dessen Bedienung der Familie allmählich durch die Opfer der Umwohnenden recht einträglich wird. Man hält es für ein Glück, eine solche heilige Stelle im Lande zu haben, und die Fürsten beschützen sie nach Vermögen. Nach wenigen Jahren wird die Erinnerung an den Mann getrübt, sein Ursprung wird mysteriös, sein Lebenslauf legendarisch ausgeschmückt, seine Geburt und sein Tod beide für übernatürlich gehalten. In der nächsten Generation werden die Namen der grossen Götter in die Geschichte hineingezogen, und die wunderbare Ueberlieferung wird selbst ein Mythus, der zuletzt nur durch das persönliche Erscheinen eines Gottes erklärlich wird. Jetzt ist die Apotheose vollständig: der Mann war einfach einer der Götter, und die Brahmanen besorgen ihm seine Nische in dem Tempel[1]. Solche Processe vollziehen sich unablässig im modernen Indien, und wenn LYALL das hinduistische Pantheon mit einer Karavanserei verglichen hat, so will er damit diese fortwährende Theogonie von Localgöttern bezeichnen. „Auf dieser Stufe der religiösen Entwickelung", fährt der geistreiche Berichterstatter fort, „errichtet das Volk eine Jakobsleiter zwischen Erde und Himmel, wo man Menschen aufsteigen sieht, bis sie Götter werden und wieder als Verkörperungen der Gottheiten herabsteigen." Hiermit hängt der für den Hinduismus charakteristische Umstand zusammen, dass die Gestalten der epischen Dichtung eine so hervorragende Rolle in der Religion spielen. Râma, der Held des grossen Epos Râmâyana, wurde nämlich durch dieses selbst zum sittlichen Ideal des Volkes und aus einem Stammes- zum National-Heros. Die ihm zu Theil werdende Verehrung erhob ihn alsbald aus der menschlichen in die göttliche Sphäre und bewirkte seine Identification mit Vishnu, gerade so wie dies bei einem anderen epischen Helden des westlichen Indiens, bei Krishna, geschehen ist. „Bei beiden, Râma und Krishna, scheint ein Held der Sage mit einer Volksgottheit verschmolzen zu sein: Krishna, der Yâdaver, mit einer Hirtengottheit Govinda, und Râma, der Râghaver, mit einem volksthümlichen Gotte, dem Dämonbesieger Râma. Erst nachdem dieses

[1] Asiatic Stud. 22 ff.

geschehen war, wurde der so gebildete Halbgott als eine Menschwerdung Vishnu's aufgefasst“ [1]. Durch denselben euhemeristischen Vorgang sind zweifelsohne auch hervorragende Sectengründer als Gottheiten betrachtet und verehrt worden. Dass für den Denker Çankara und den Dichter Vyâsa Tempel gebaut worden sind, spricht deutlich genug dafür, und von einem so sorgfältigen und genauen Kenner Indiens, wie dem indischen Dr. Bhandarkar, ist die Vermuthung aufgestellt worden, dass Vasudeva selbst, der alte Gott der westlichen Secten, der bald mit Vishnu ganz identisch wird, ursprünglich der Gründer der Bhâgavatasecte gewesen ist.

Dass eine Religion, in der alles, was dem Volke lieb geworden ist, so unbestritten sich einbürgert, der unerschütterliche Besitz des Volkes bleibt und allen Versuchen, etwas Anderes einzuführen, ruhig widersteht, lässt sich begreifen. Der Widerstand, den sie dem Buddhismus geleistet, und der zuletzt zu einem vollständigen Sieg über diese Religion geführt hat, ist das beste Zeugniss dafür. Doch thut man Unrecht, diese kluge Accommodation als ein Wehrmittel aufzufassen, das ursprünglich gegen den drohenden Buddhismus in Anwendung gebracht worden wäre. Die Anerkennung der volksthümlichen Culte ist gewiss erfolgt, weil sie nicht zu umgehen war, und die religiöse Sanctionirung des Unvermeidlichen war schon von Alters her die Sitte der Brahmanen. Hat diese Indulgenz zur Verbreitung des Hinduismus mächtig beigetragen, so ist es doch andererseits zweifellos, dass ein solches systematisches Nachgeben in der religiösen Entwickelung eines Volks immer ein höchst bedenklicher Factor ist; und in der That haben die Secten eben durch diese Praxis verhältnissmässig wenig für die untersten Schichten des Volkes gethan; diese letzteren leben heute noch wie vor Jahrtausenden in ihrem Aberglauben und Fetischismus dahin und gehören nur dem Scheine nach einer wirklichen Religion an.

§ 88. Die Secten und ihre Litteratur.

Von den historischen Anfängen des Hinduismus weiss man sehr wenig, und besonders die ersten Zeitangaben sind noch unsicher. Bühler hat sich jedoch dafür entschlossen, den ältesten Secten ein ziemlich hohes Alter zuzuschreiben. Sie müssen seiner Meinung nach noch eine beträchtliche Zeit vor dem Buddhismus, ja vor dem Jainismus (also vor 800 v. Chr.) bestanden haben, weil sie in den Schriften dieser Secten als schon von Alters her bestehend vorausgesetzt werden. Jedenfalls gilt von den sogenannten Ajîvakas, der ersten Secte, die

[1] Jakobi, Râmâyana S. 65.

uns bekannt ist, dass sie schon vor dem Auftreten Buddha's existirt haben und dass sie der neuen Bewegung feindselig begegnet sind. Diese Ajîvakas haben einen Mönchsorden gebildet; ganz wie die Bauddhas und Jainas haben sie die letzte entsagende Stufe des brahmanischen Lebens zur Regel für's ganze Leben erhoben (daher der Name: ajîvaka, „lebenslang" nämlich entsagend) und suchen durch Tapas (Askese) das Heil zu gewinnen. Verschieden von diesen Secten sind die Ajîvakas indessen durch den theistischen oder pantheistischen Charakter, der ihre Religion beherrscht. Sie haben nämlich Nârâyana (Vishnu) eifrig verehrt und sich wohl überhaupt dem Volksglauben mehr genähert als jene. Eine Litteratur haben sie nicht hinterlassen, wir kennen sie auch nur aus einzelnen Inschriften (z. B. in den von ihnen benutzten Höhlen) und aus Erwähnungen in buddhistischen und jainistischen Schriften.

Die Ajîvakas haben manche (Kern, Bühler) mit der berühmten Secte der Bhâgavatas identificirt, und jedenfalls darf man diese als Fortsetzung des älteren Ordens betrachten. Auch sie haben Nârâyana-Vishnu verehrt und dazu Kṛishna. Der charakteristische Name ihres Gottes ist aber Vasudeva (s. o.), mit dem sie natürlich die eben genannten Gottheiten identificirten. Ob die Bhâgavatas auch wie die Ajîvakas als Mönche gelebt haben, wissen wir nicht, dagegen kennen wir ihre Theologie und ihre Litteratur ziemlich gut. Besonders haben sie das philosophische System Pañcarâtra, das uns erhalten ist, und nach dem sie oft genannt werden, ausgebildet. Die Pañcarâtras sind jedoch nicht als eine philosophische Schule aufzufassen; ihre Religion ist eine populäre, die durchaus keine solche metaphysische Basis, wie z. B. Sânkhya oder Vedânta, hat; auch sind ihre Gedanken keineswegs aus den Veden oder den Upanishaden unmittelbar entsprungen; sie stehen vielmehr diesen ganz selbständig gegenüber und sind vom Geiste der epischen Dichtung und der Bhaktifrömmigkeit durchweht.

Eine ganz ähnliche Theorie wie die der Pañcarâtras finden wir bei den Anhängern Râmânuja's. Dieser, ein Brahmane aus dem südlichen Indien, der in dem 12. Jahrh. lebte, wurde eben dadurch, dass er die Philosophie der Bhâgavatas erneuerte, einer von den grossen Lehrern Indiens und Gründer einer der wichtigsten Secten. Die Râmânuja verehren das Höchste als Râma und haben, wie es von den Anhängern eines solchen Mannes nicht anders zu erwarten ist, recht erhabene Vorstellungen von der Gottheit.

Auf der Grundlage dieser grossen Bewegungen, immer ein Stück von ihrer Tradition behaltend, hat sich die unübersehbare Menge von Secten gebildet, die Vishnu's Namen verehren. Von den grossen

Führern, um die sich Secten gesammelt haben und deren Persönlichkeiten mit vollem Recht in grosser Ehre gehalten werden, nennen wir vor Allem den südlichen Reformator Râmânanda (c. 1400 n. Chr.) Dieser ging dem Volke viel weiter entgegen als selbst Râmânuja; Râmânanda lehrte nämlich die Eitelkeit der äusseren religiösen Observanzen und nahm die Volkssprache (Hindi) auf, um seiner Lehre Ausdruck zu geben. In dieser Sprache hat er mehrere Lehrgedichte abgefasst; seine Thätigkeit hat jedoch viel mehr auf seinem persönlichen Auftreten beruht, und diesem wird es zugeschrieben, dass Oberindien nicht derselben religiösen Stagnation verfiel, die schon in Bengalen eingetreten war. Die beiden einflussreichsten Männer des modernen Hinduismus, der Reformator Kabîr (im 15. Jahrh.) und der Dichter Tulçsi Dâs (um 1600) verdanken ihm ihre ganze Geistesrichtung.

Während diese Secten sich über alle Volksklassen ausbreiteten, suchten die Mâdhvas, die sich um den berühmten Philosophen Ânandatîrtha sammelten, immer den brahmanischen Charakter zu bewahren, wesshalb alle Mitglieder der Secte dieser Kaste angehören mussten; ebenso die Sannyâsins, welche alle die zwei ersten Stadien der Brahmanenwege zurückgelegt haben mussten, und die die mönchisch-asketische Tradition der ersten Secten bewahrt haben. Umgekehrt führte die krishnaitische Vallabhasecte ein ganz weltliches Leben, ja diese gab sich der Weltlichkeit in ganz bedenklicher Weise hin.

Die çivaitischen Secten haben nicht so berühmte Namen aufzuweisen wie die Vaishnavas und keine so charakteristischen Entwicklungsstufen. Die Meisten derselben sind asketische Wanderer; doch ist der Çiivaismus gerade bei den Gelehrten und Gebildeten lange von überwiegendem Einfluss gewesen, und noch sind in vielen Gegenden die meisten Brahmanen Çaivas. Ueberhaupt scheint der Çiivaismus im Mittelalter Jahrhunderte lang die mächtigere von den beiden Secten gewesen zu sein, auch noch weil sie dem Volksglauben viel freieren Lauf liess; erst die reformatorischen Bewegungen im 15. Jahrh. haben dem Vishnuismus seine Macht wiedergegeben. Uebrigens hat die Rivalität der beiden Secten nie zu Streitigkeiten geführt, vielmehr sind sie geneigt, sich zu vermischen, indem nicht nur die Götter der Vaishnavas ohne Bedenken von den Çaivas angerufen werden und umgekehrt, sondern Asketen, wie die Sannyâsins gehören bald der einen, bald der anderen Religion an, um nicht von den geheimen Culten der Çâktas zu sprechen, an denen beide Secten in gleicher Weise betheiligt sind.

Den wenig priesterlichen Charakter des Hinduismus ersieht man

schon daraus, dass die epischen Dichtungen des Volkes in ihrer heiligen Litteratur eine so grosse Rolle spielen. Das Mahâbhârata, die Iliade der Inder, ein Werk von maasslosem Umfange, ist im Laufe der Zeiten aus einem Heldengedicht zu einer ganzen Litteratur angewachsen, in welche die Inder aus ihrem reichen Vorrath von Sagen und Legenden, philosophischen und religiösen Speculationen Altes und Neues eingefügt haben, und eine solche Gestalt wird das Epos, das überhaupt wohl aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung herstammt, vermuthlich schon lange vor dem 7. Jahrh. gehabt haben. Schon zu dieser Zeit hört man „Vyâsas Werk", wie es nach dem mythischen Dichter genannt wird, als „Rechtsbuch, als Sittenlehre und Führer zum Heile" preisen, damals wie jetzt wurde es als heiliges Buch zur Erbauung in den Tempeln vorgelesen. Çankara berichtet ums Jahr 800, dass das Mahâbhârata zur religiösen Belehrung der Klassen bestimmt war, denen das Studium der Veden und des Vedânta untersagt war, auch heisst es, dass der Brahmane, der alle Vedas kennt, nicht aber das Mahâbhârata, ein unerfahrener Mensch sei; und das Gedicht hat überhaupt die Würde des smriti, der Tradition von Alters her innegehabt.

Von dieser Bedeutung abgesehen, die die Inder selbst dem Gedichte beilegen, ist es für uns die unschätzbare Quelle unserer Kenntniss auch von den religiösen Zuständen der Inder im Mittelalter; denn die religiösen Hauptrichtungen der älteren Zeit, die Verehrungen von Vishnu, Kṛshna und Çiva sind in diesem Buche alle vertreten, ihre Legenden erzählt, ihre theologischen Ansichten entwickelt. So ist die Episode Harivamça eine Darstellung der Kṛshnalegende und vor Allem das berühmte Gedicht Bhagavad-Gîtâ eine höchst lehrreiche Erörterung der Philosophie der Kṛshnaverehrer. Dem Helden Arjuna, der zögert, in den Kampf gegen seine Verwandten zu ziehen, stellt Kṛshna die Nothwendigkeit des pflichtmässigen Handelns vor, und das Gespräch entwickelt sich nun zu einem ganzen religiös-philosophischen System. Dieses mag einen gewissen eklektischen Charakter haben, — durch den Reichthum der Gedanken und durch ihre leichte und übersichtliche Form ist die Bhagavad-Gîtâ immer eine der schönsten Proben des indischen Philosophirens und hat in Indien selbst das höchste Ansehen genossen; jede theologische Richtung, die sich behaupten will, muss ihren Standpunkt durch einen Commentar zum Bhagavad-Gîtâ fixiren[1].

---

[1] In Deutschland wurde das Gedicht durch SCHLEGEL's Ausgabe und lat. Uebersetzung und W. v. HUMBOLDT's immer sehr lesenswerthe Abhandlung über

Das Grundthema des Mahâbhârata ist der Kampf zwischen zwei mächtigen Geschlechtern, den Panduiden und den Kuruiden, in dem sich zweifellos alte Begebenheiten der indischen Geschichte wiederspiegeln. Auch von dem grossen südlichen Epos, dem Râmâyana, wird dieses zum grossen Theile gelten, denn mit der Verbreitung der Inder gegen Süden hängt dieses Gedicht doch wohl irgendwie zusammen. Das Râmâyana ist mit seinen 24000 Doppelversen an Umfang doch nur ein Viertel des Mahâbhârata, dazu von einheitlicher, kunstvollerer Form, wie es überhaupt das Gepräge trägt, von einem einzigen Verfasser — als solchen nennt man den Dichter Valmîki — herzurühren. Auch im Inhalt unterscheidet es sich vielfach von dem nördlichen Epos, vor Allem hat es viel weniger den Charakter der epischen Sage und hat — in ähnlicher Weise wie die Odyssee der Ilias gegenüber — viel mehr Märchenhaftes und Abenteuerliches an sich.

Auf der Flucht des vertriebenen Königssohnes Râma gegen Süden zu und in seinen Kämpfen, zu denen auch die Versuche, seine entführte Frau Sîtâ wiederzugewinnen, gehören, treten Bären und Affen als menschenähnliche Wesen auf und helfen ihm mit allerlei Wundern; überhaupt ist das Gedicht von kühner romantischer Phantasie getragen. Dazu ist es immer wegen seiner sittlichen Idealität gerühmt worden und erhebt sich durch diese Hohheit und Reinheit seiner Gedanken nicht nur über die rohe Volksphantasie des südlichen Indiens, sondern auch über die in dieser Beziehung nicht immer vorwurfsfreie Kunstpoesie der Inder.

Die eigentlich theologischen Schriften der Secten sind die sogenannten Purânas, zum Theil sehr umfangreiche Werke. Purâna bedeutet „alt" und ist im älteren Sanskrit Bezeichnung der Kosmologie. Dem Programme nach sollte ein Purâna die ganze Entwickelung des Daseins umfassen von der Kosmologie, den Welterneuerungen und der Genealogie der Götter an bis zu den geschichtlichen Perioden des Menschengeschlechtes und den Dynastien der Könige. Factisch sind sie aber wenig geordnete Sammlungen von theologischen und philosophischen Betrachtungen, Legenden und märchenhaften Sagen, rituellen und asketischen Vorschriften u. ä., wobei gewöhnlich eine sehr tendenziöse Hervorhebung des von der betreffenden Secte verehrten Gottes zu bemerken ist. Jede Secte muss nämlich ihr Purâna haben oder sich eines aneignen, und ohne Zweifel haben selbst die ersten Secten die ihrigen gehabt. Die Purânas, die wir besitzen, sind indessen

---

Bhagavad-Gîtâ (1826) eingeführt; mehrere Uebersetzungen, z. B. LORINSER's deutsche und ARNOLD's englische, haben es zugänglich gemacht.

alle Producte des Mittelalters und jedenfalls später als das Mahâbhârata, an das sie sich oft als theologische Fortsetzungen anreihen. Die bekanntesten der jetzigen Purânas — sie sind gewöhnlich nach einem Gotte genannt — sind Vishnu Purâna (won WILSON übersetzt) und Markandeya Purâna. Das grosse, von BURNOUF übersetzte und herausgegebene Bhâgavata-Purâna ist eins der jüngsten und von BÜHLER als Fälschung aus dem 12. Jahrh. nachgewiesen. — Wie unsere Purânas späteren Ursprungs sind, so haben sie durchschnittlich auch nur secundären Werth. Als theologische und philosophische Werke stehen sie tief unter den Brâhmanas und den alten Upanishaden, und in litterarischer Beziehung halten sie mit den Epen keinen Vergleich aus. Dass sie mit ihren zahllosen Philosophemen, Legenden und Mythen für die Religionsgeschichte eine überaus reiche Fundgrube bilden, ist damit nicht ausgeschlossen.

Als Ergänzungen der Purânas sind die aus den jüngsten Jahrhunderten herstammenden Tantras zu betrachten. Die Tantras sind ritualistische Schriften, die oft genug nur aus Häufungen von Namen und leeren Formeln bestehen; besonderes Interesse beanspruchen sie indessen dadurch, dass sie die Vorschriften des Geheimcults enthalten, der im modernen Indien eine grosse Rolle spielt.

Die religiöse Litteratur der Hindus umfasst zugleich eine grosse Menge von Stotras oder Lobliedern, die noch immer producirt werden, und deren Sammlungen dieselbe Rolle spielen wie das Gesangbuch in unserem Kirchenleben. Wir werden diese wichtige Quelle zu unserer Kenntniss des Hinduismus später näher besprechen.

§ 89. Götter und Götterlehre.

Das mythologische Element tritt in dem Hinduismus zurück; das Hauptgewicht wird auf die Praxis gelegt; an dem Cultus oder vielmehr an den äusseren Lebensformen soll man die Secte erkennen, und in ihren Theorien haben die philosophischen Grundanschauungen oft viel mehr zu sagen als die Göttervorstellungen. Und doch sind diese in vieler Beziehung von grossem Interesse. Zunächst ist das Verhältniss zur früheren Mythologie ein eigenthümliches. Von den vedischen Göttern giebt es wohl keinen einzigen, der auf dieser späteren Stufe denselben Charakter oder dieselbe Bedeutung hätte, wie früher; diejenigen, die in dem Veda besonders hervortreten, ziehen sich hier in den Hintergrund zurück, und umgekehrt gelangen weniger geachtete Götter des Veda hier zur grössten Ehre. Die mächtigste Gottheit der Veden, der Götterkönig Indra, ist im Hinduismus zwar keineswegs verschwunden, aber er hat sich überlebt; immerfort hat

man das Bewusstsein, dass er ein sehr vornehmer Gott sei, die Lieblingsgestalten der Sage und des Mythus werden mit einem Ehrennamen: „Sohn des Indra“ u. ä. noch bezeichnet, aber eine eigentliche Macht übt er nicht aus; und dieses Verhältniss ist schon in den ältesten Theilen des Mahâbhârata das vorherrschende; von einem allmählichen Verschwinden Indras im Mahâbhârata, wie HOLTZMANN es nachweisen will, kann keine Rede sein. Auch der Hauptgott der brahmanischen Zeit, Brahma selbst, hat seine eigentliche Bedeutung verloren. Er lebt in Prajâpati fort, seine wirklichen Functionen sind aber auf Andere übergegangen. Nichtsdestoweniger wird er häufig genannt, und sein Bild ist nicht selten unter den Götterbildern zu finden. Da steht er aufrecht auf einer Blume, gelbbraun von Leibesfarbe; er hat vier Gesichter oder Häupter; das fünfte hat ihm Çiva abgerissen, weil er behauptete, er wäre das höchste Wesen und hätte Çiva selbst geschaffen; in den Haarlocken trägt er Perlenschnüre. Zwei seiner Hände sind zum Gebet emporgehoben, die beiden anderen halten Topf und Rosenkranz. Dieses Bild, sagt der alte ZIEGENBALG, wird jedoch nicht zum Gegenstand der Verehrung gemacht, wie die von Vishnu und Çiva, auch hat Brahma keine Pagoden für sich, keine Fest- und Fasttage und keine Opfer; es werden ihm nur einige Loblieder von den Priestern gesungen: er ist mithin ein Gott, der nur in der Vorstellung lebt, dessen Cult aber ausgestorben ist, und es ist nur conventionelle Höflichkeit, ihn in der Aufzählung der grossen Götter zuerst zu nennen.

Grössere Bedeutung hat Sarasvatî, seine Frau; wenn ihr auch nicht ein eigentlicher Cult gewidmet ist, so hat sie doch als Göttin der Beredtsamkeit und Gelehrsamkeit ihren bestimmten Platz im hinduistischen Pantheon; auch wird von Festen zu ihren Ehren berichtet, die mit Processionen gefeiert wurden und bei denen man ihr Bücher, Griffel u. ä. als Opfer darbrachte.

Dagegen scheint die Sonnengöttin Sûryâ ihren Cult nicht eingebüsst zu haben. Im westlichen Indien ist überhaupt eine starke Neigung zur Sonnenverehrung zu bemerken, und diese wird auch den vedischen Göttern zu Gute gekommen sein. Sûrya wird von einigen Secten masculin gefasst, ja als Hauptgott angebetet und in seinen drei Himmelsstellungen mit Brahma, Çiva und Vishnu identificirt.

Die grossen Götter des Hinduismus sind, wie schon mehrfach erwähnt, Vishnu und Çiva. Beide Götter haben bestimmte Anknüpfungen in dem Veda. Von Vishnu als vedischem Gotte ist schon oben (S. 27) gesprochen worden, wir haben gesehen, dass seine Gestalt sehr in den Hintergrund tritt: der Zwerg, der als Indra's Gefährte

dem grossen Gotte zu helfen weiss, und von welchem übrigens nur das erzählt wird, dass er mit drei Schritten in oder über den Himmel schreitet. Von Çiva ist jedoch in den Rigveden nichts zu spüren; dagegen wird er im Hinduismus mit Rudra identificirt und sogar oft Rudra genannt; es liegt desshalb sehr nahe, ihn als die Fortsetzung dieses vedischen Gottes zu betrachten, eine Annahme, die sich beim Vergleich der beiden Gottheiten durchaus bestätigt. Die Uebergangsform zwischen beiden bemerken wir im Yajurveda, wo ein Rudra-Çiva angebetet wird.

Der Cultus des Vishnu als des höchsten Gottes scheint mit den ersten Anfängen des Hinduismus entstanden zu sein. Denn Nârâyana, den schon die Ajîvakas verehren, ist kein Anderer als Vishnu, und Vasudeva, der höchste Gott der Bhâgavatas, wird auch mit Vishnu identificirt. Als oberster Gott tritt Vishnu auf einmal in Brahma's und Vishnu's Stellung ein. Er ist zunächst für die Speculation das Absolute, das man früher Âtman oder Brahman nannte. „Nichts geht über Vishnu", heisst es ausdrücklich: „Vishnu ist grösser als Brahma". Gleichzeitig ist aber Vishnu wie Indra der lebendige, wirkende Gott, der sich den Menschen hülfreich erweist und in körperlicher Gestalt mit bestimmten Insignien ausgerüstet ist, von denen er einige von Indra geerbt hat. Er trägt als Waffe einen Diskus (cakra) und die Schlachtmuschel (çankha), auch führt er eine Keule und hat an der vierten Hand einen Ring, wenn nicht die beiden obersten Hände als offen „zum Trösten und Geben" dargestellt werden. Seine Leibesfarbe ist oft grün oder dunkelblau; er ist prächtig gekleidet, mit Blumen behängt und steht auf einer Lotusblume. Auch wird er in ruhender Lage, auf der zusammengerollten Weltschlange Ananta liegend abgebildet, ihm zu Füssen sitzt in kleiner Gestalt seine Frau Lakhshmî (die Göttin der Schönheit und des Glückes), und aus seinem Nabel spriesst auf langem Stiel eine Lotusblume empor, in der eine ganz kleine Brahmafigur angebracht ist — der symbolische Gedanke versteht sich von selbst. Endlich wird Vishnu auf dem Vogel Garuda sitzend gedacht, einem schlangentödtenden Vogel, dem man auch seinerseits, besonders im Süden, Verehrung erweist und dem man dann eine Mischgestalt von Mann und Vogel giebt.

Vishnu ist ein durchaus freundlicher Gott, dessen stete Bemühung es ist, den Menschen allerlei Hülfe zu bringen, ihnen die Wahrheit mitzutheilen, sie in Gefahren zu schützen, vom Uebel zu erlösen und sie zu sich in seinen Himmel, Vaikuntha, zu nehmen, welcher als ein Paradies gedacht wird. Die höchste Seligkeit ist aber, mit Vishnu identisch zu werden. Diese Theilnahme Vishnu's an dem Ge-

schick der Menschen verwirklicht er mit Hülfe seiner Avatâras, Incarnationen, eigentlich „Herabsteigen“, durch welche er den Menschen näher kommt oder gleich wird. In der Theologie erscheinen diese Avatâras als tiefes Mysterium; „es ist keine vorübergehende Manifestation der Gottheit, sondern die volle Existenz des Gottes in diesem lebenden Wesen, er ist wahrlich Gott und wahrlich Mensch (oder Thier) in innigster Verbindung.“ Zweifellos hat sowohl dieser mystische Zug wie auch diese in der Incarnation stattfindende Versinnlichung des Göttlichen für die Verbreitung und Befestigung der Religion im Volke vielfach Bedeutung gehabt; ursprünglich ist diese Wirkung jedoch wohl kaum mit der Avatâralehre erzielt worden. Sie scheint von Haus aus mit derselben Accommodationspraxis in Verbindung zu stehen, durch welche überhaupt die hinduistische Religion ihren Charakter erhalten hat: es ist eine der Methoden und zwar die wirksamste, mit deren Hülfe die Sectengründer die bestehenden Culte ihrer Religion einverleibt haben, um dieser einen um so sichereren Platz im Volk zu schaffen. „Wenn die Brahmanen einen aboriginen, ferkelverehrenden Stamm bekehren wollen, so erzählen sie, dass das Ferkel ein Avatâra Vishnu's sei“ (Lyall). In der That kann man in den Avatâras das ganze religionsgeschichtliche Gebiet überschauen, welches der Vishnucult durchwandert hat; wir treffen in bunter Reihe vedische Ueberbleibsel, Gestalten und Sagen aus der epischen Zeit, beliebte Züge von den örtlichen Culten, ja Buddha selbst muss als Erscheinungsform des Gottes auftreten.

Die erste Verwandlung, durch welche Vishnu zum Fisch geworden ist, reicht in die Wasserfluthsage zurück, wie sie im Çatapathabrâhmana erhalten ist: Vishnu kündigt Manu die allgemeine Fluth an und befiehlt ihm, eine Arche zu bauen; diese zieht er selbst als grosser Fisch, bis sie auf einem Berge in Kashmir landet. Die zweite, die Schildkrötenavatâra, wird durch zwei Erzählungen erklärt, die beide vedische Elemente enthalten: Die Götter wollten das Milchmeer mit dem Berge Mandaragiri quirlen, um sich den Göttertrank Amṛta zu bereiten; da sie aber den Berg nicht loslösen können, so fährt Vishnu als Schildkröte in die unterste Hölle hinab und reisst die Wurzel des Berges los. Oder: Die Welt begann einmal zu sinken; um sie zu tragen, wurde Vishnu eine Schildkröte und stützte in dieser Gestalt die Erde. — Auch die Geschichte, wie Vishnu als Bär einen Dämonen besiegte und die Erde aus dem Wasser herausholte, erinnert an eine vedische Prajâpati-Legende. Späteren Ursprungs sind die Sagen von dem Mannlöwen, der einen Gotteslästerer zerreisst; dagegen ist die fünfte Avatâra, Vishnu als Zwerg,

natürlich eine Reminiscenz an die Gestalt, in der wir ihn in den Veden sehen. In der Erzählung von dem Brahmanensohn Paraçurâma (der Beil-Râma), in welcher Gestalt Vishnu die hochmüthigen Könige tödtet, spiegelt sich offenbar der Kampf zwischen Brahmanen und Kshatriyas wieder. Die siebente und achte Verwandlung als Râma und Krishna sind deutlich genug Anknüpfungen an die Heldensagen. Durch die neunte Avatâra wird Buddha in den Vishnucult aufgenommen; die letzte von den gewöhnlich genannten zehn Avatâras spricht die Hoffnung der Drangsalszeit auf einen politischen Erretter aus. Als Kalkin, der tapfere Ritter, soll Vishnu in den letzten Tagen auf einem weissen Ross mit strahlendem Schwert erscheinen und nach dem Sturze der Barbaren die Herrschaft der Frommen befestigen. Der Avâtaras wurden nicht selten viel mehr gezählt, ja sie sollen sich ins Unendliche fortsetzen können.

In der achten Avatâra sehen wir Vishnu mit dem populärsten Gotte, mit Krishna verschmolzen. Die Vereinigung dieser zwei Gottheiten ist für den Cultus beider recht förderlich gewesen. Vishnu ist dadurch dem Volksleben näher getreten und hat Boden gewonnen; Krishna andererseits ist durch die Identification mit dem grossen Gotte zu höherer Göttlichkeit erhoben worden. Denn wahrscheinlich ist Krishna aus einer Heldengestalt zur Gottheit geworden. In den historischen Theilen des Mahâbhârata erscheint er als Wagenlenker Arjunas, der durch Kühnheit und List den Panduiden zum Siege über die Kuruiden verhilft. Sein Geschick ist hier ganz tragisch; zur Vergeltung für die Grausamkeit, mit der er früher sein eigenes Geschlecht getödtet hat, wird er später in eine Gazelle verwandelt und von dem Geschoss eines Jägers getroffen. Die Vermuthung, dass die Vergötterung Krishna's durch die Verschmelzung mit einer Hirtengottheit Govinda entstanden sei, wurde schon oben besprochen; die Legenden, die den Gott Krishna umgeben, haben jedenfalls einen ganz ländlichen Charakter. Krishna, so wird erzählt, war der Sohn Vasudeva's und Devakî's; sein böser Oheim Kansa suchte das Kind umzubringen; es musste desshalb in das Land Gokula flüchten, wo es von dem Hirten Nanda und seiner Frau Yasodâ aufgenommen wurde. Hier verlebte der junge Gott eine fröhliche Kindheit, von den Hirtinnen gepflegt, von den Göttern mit Gaben von Spielzeug und Schmuck beglückt. Krishna als Kind (balakṛshna) ist eine Lieblingsvorstellung der Inder; in kleinen Figuren wird er dargestellt, wie er mit einer Kugel spielend herumkriecht u. ä. Seine göttliche Macht offenbarte der junge Hirte bald. Als nämlich Indra, über die Verehrung Krishna's erzürnt, ein heftiges Gewitter über ihn und seine

Spielgefährten sandte, da erhob der siebenjährige Knabe den grossen Berg Govarddhana und hielt ihn sieben Tage zum Schutz über die erschrockenen Hirten. Auch wird erzählt, dass er einstmals den Schlangenkönig, in dessen Teich er hineingesprungen war, überwand und triumphirend seinen Kopf zertrat; Krishna als Schlangentödter, in tanzender Stellung, auf einer Flöte spielend, ist ein anderes beliebtes Götterbild der Hindu. Uebrigens ist das Hirtenleben Krishna's ein lustiges und stark sinnliches Pastoral. Mit den Hirtinnen, die ihm zu Tausenden zu Gebote stehen, rast er in jugendlichem Liebesrausch, besonders wird von seiner Liebe zu Râdhâ erzählt; ihre Neigung, ihr Zwist und ihre Versöhnung sind in dem lyrischen Drama Gîtagovinda geschildert. Das Hohelied der Inder kann man mit Recht dieses Gedicht mit seinen Wechselgesängen und seiner feurigen Erotik nennen, auch ist es, wie das Hohelied, als Allegorie des Verhältnisses des Gottes zur Seele gedeutet worden. Dieses Jugendleben Krishna's spielt in dem indischen Bewusstsein eine übermässig bedeutende Rolle und hat in den volksthümlichen Culten immer zu allerlei Lustigkeiten Anlass gegeben und vielen Ausschweifungen als Vorwand gedient. Die didaktischen Theile des Mahâbhârata entwerfen uns indessen ein ganz anderes, weit erhabeneres Bild von Krishna. Er ist hier ganz mit Vishnu identificirt und stellt sich selbst als oberste Gottheit dar.

In der Sage von Râma, der südlichen Parallele zu Krishna, Vishnu's siebenter Avatâra, hat Jacobi eine Fortsetzung des Indramythus zu erkennen versucht. Sein Kampf mit Râvana, der ihm seine Frau Sîtâ geraubt, ist dem Kampf Indra's mit Vṛtra, dem Dämon der Dürre, in wesentlichen Punkten ähnlich. Denn Sîtâ ist die schon im Rigveda personificirte Ackerfurche, deren Verwüstung bei der ackerbauenden Bevölkerung des späteren Indien dieselbe Rolle gespielt hat, wie die Wolkenschlange bei den hauptsächlich viehzuchttreibenden Stämmen der vedischen Zeit. Da nun Râma zugleich der Held des südlichen Epos und in dessen rein historischen Theilen nur Held ist, so wird man, um das Phänomen: Râma als Gottheit zu verstehen, wohl zu der früher berührten Hypothese von einer Verschmelzung des Helden mit einem localen Indra-Râma seine Zuflucht nehmen müssen; es ist dies um so leichter, als sich mehrere Gottheiten Râma nachweisen lassen, zu denen vielleicht auch der avestische Windgott Râma Hvâstra gehört.

Mit Râma ist in der Sage der Affenhäuptling Hanuman (der mit grossen Kinnbacken Versehene) eng verknüpft. Er steht ihm im Kampfe gegen Râvana kräftig bei und, wie Indra's Hund Saramâ

beim Aufsuchen der versteckten Kühe, so springt er über das Wasser nach Ceylon hinüber und entdeckt die Frau seines Herrn selbst. Hanuman ist kaum zufällig zu der Bedeutung gekommen, die ihm im Epos beigelegt wird. Wahrscheinlich ist er eine alte Dorfgottheit gewesen, die in der Gestalt eines Affen verehrt wurde, wie überhaupt die Affen in vielen Gegenden als heilig gelten; auch im Veda findet man Spuren eines Affencults. Jacobi hält ihn für eine Gottheit des für die Ackerbauer so hochwichtigen Monsuns. Durch das heilige Epos kann Hanuman's Macht nur gesteigert worden sein, und jetzt ist er jedenfalls eine der am meisten verehrten Gottheiten Indiens, ein immer wirksamer Abwehrer böser Geister. „Sein plumpes, mit Oel und rothem Ocker beschmiertes Affenbild begegnet Jedem, der ein indisches Dorf besucht.“ Die Çivaiten, die überhaupt Râma und das Râmâyana aufgenommen haben, verehren Hanuman so gut wie die Vaishnavas; in den Tempeln wird man ihn oft als Thürgott sehen, mit dessen Verehrung der tägliche Gottesdienst beginnt.

Der Cultus des Çiva ist allem Anschein nach so alt wie der des Vishnu. Im Mahâbhârata sind beide Richtungen gleichzeitig vertreten, und schon die Gesandtschaft des Megasthenes bemerkte, dass Çiva vorzugsweise in den Bergen, Vishnu in der Ebene verehrt wurde. Gewöhnlich wird der Berg Kailâsa im Himâlaya als Çiva's Wohnort erwähnt; er wird „der Herr der Berge“ und seine Gemahlin Pârvatî „die Bergestochter“ genannt. Dies stimmt mit dem Zusammenhang zwischen Çiva und Rudra; denn der letztere, sei er nun Wald- oder Sturmgott, haust in den Gebirgen. Nicht nur diese äussere Uebereinstimmung, wozu Aehnlichkeiten wie das geflochtene Haar und die Leibesfarbe (bald roth, bald blau und weiss) kommen, verbinden jedoch die beiden Götter: Çiva's Charakter ist der des Rudra, und er wird desshalb als ein Rudra aufgefasst und so genannt. Wir sehen hier die grausame und gefürchtete Gottheit, einen Gott der Zerstörung; er repräsentirt die auflösende, vernichtende Naturkraft. Schrecklich ist seine Gewalt, und durch zahlreiche Dienerschaaren bedroht er die Menschen mit allerlei Gefahr. Auch seine Gestalt ist furchtbar. Er hat drei Augen, und Schlangen um den Leib, Schädel um den Hals; durch diese und durch seine bleiche Leibesfarbe kennzeichnet er sich als Gott des Todes; er wohnt auf den Grabstätten. So scheint sein Name Çiva, welcher „der Gnädige“ bedeutet, einer von den üblichen Euphemismen zu sein, mit denen man böse Götter zu versöhnen sucht.

Als höchster Gott, als der Çiva von seinen Anbetern betrachtet und desshalb mit Namen wie Mahâdeva, der grosse Gott, Îçvara, der

Herr, u. ä. benannt wird, kann er jedoch nicht nur der böse Geist sein. Ist er Zerstörer, so ist er auch Erneuerer, und dem, der ihn anbetet, kann er sich gnädig und huldreich erweisen, ein Retter und Heiland, der Glück bescheert und Jammer abwendet; ja er kann als fröhlicher Geselle auftreten, der jagend durch die Berge schweift, von ausgelassenen, trunkenen Schaaren begleitet, selbst dem Wein und dem Tanz mit Weibern ergeben. Ueberhaupt ist Çiva ein Alles umfassender und Alles durchdringender Gott, und demzufolge werden ihm nach indischer Sitte alle Eigenschaften beigelegt. Auch ist es zweifellos, dass Çiva's vielseitige Gestalt durch eine Verschmelzung vieler Culte entstanden ist, und die volksthümlichen Beiträge treten hier viel stärker und viel plumper zu Tage, als in dem Vishnucultus; vor Allem gilt dies von dem Linga (phallus), das sein Hauptsymbol geworden, und das ganz bestimmt aus den Culten der Bevölkerung in den des Gottes eingedrungen ist, wo es als Symbol der Zeugung und Erneuerung ja einen gewissen Platz finden konnte. Unter diesem Symbol wird Çiva vorzugsweise, ja in vielen Gegenden ausschliesslich verehrt.

Der strenge Charakter Çiva's offenbart sich auch in seinem Auftreten als Büsser; die asketische Richtung, die bei den Çivaiten vorherrscht, verehrt in dieser Gestalt den Gott als das grosse Vorbild, gleich wie die Gelehrten unter ihnen, und die Inder überhaupt den Çiva als Gott der Schreibkunst und der Gelehrsamkeit auffassen. So genügt er mancherlei Ansprüchen und hat seine Diener in allen Schichten der Gesellschaft. Strenge Asketen und ausgelassene Schaaren berufen sich auf sein Beispiel; unter seinen Dienern sind gelehrte Brahmanen und verachtete Volkshaufen wie die Lingaiten im Süden Indiens, im 12. Jahrh. von Baseba gestiftet, die ihren Namen von der Gewohnheit haben, immer einen kleinen Phallus als Schutzmittel bei sich zu haben.

Die beiden Seiten von Çiva's Charakter, die grausame und die gnädige, spiegeln sich in seiner immer mit ihm verehrten Gemahlin ab. Ihre Namen sind verschieden: Parvâtî und Durgâ (die schwer zugängliche) erinnern an die Berggottheit; mit dem Namen Devî wird sie als Göttin, mit Kâlî als die Schwarze, mit Çakti als die magische Kraft Çiva's bezeichnet. Zunächst ist Kâlî eine wilde und grausame Göttin, eine Göttin des Verderbens und des Todes, in deren Cult, wie wir sehen werden, die rohste Seite des indischen Aberglaubens zum Vorschein kommt, wie sie als Çakti mit magischen Geheimceremonien verehrt wird. Andererseits ist sie auch die huldreiche Beschützerin des Gläubigen und spielt in späteren Formen die

Rolle einer Madonna; so wird von ihr gesagt, dass sie, obgleich sie die Frau Îçvara's ist und mehrere Kinder hat, doch eine unbefleckte Jungfrau und ihre Ehe mit dem Gotte nur eine mystische sei; mit gnädigem Auge bewacht sie die ganze Schöpfung und ist bei ihrem Manne die Fürbitterin für alle Menschen, dass er sie gnädiglich regieren, erhalten und erlösen wolle; wie eine gütige und barmherzige Mutter sucht sie allen zu helfen und alle zu erretten. Diesen beiden Functionen gemäss wird sie bald als eine hässliche Frauengestalt mit wilden Zügen und Geberden abgebildet, bald als eine anmuthige Frau, mit Krone und Blumen geschmückt, nur von grüner Leibesfarbe. In der Speculation wird sie bald als das weibliche Princip des Daseins, von der alle Göttinnen und Frauen stammen, bald als die geheime Kraft Îçvara's gedacht, durch die er die Erde beherrscht.

Mit dem Çivacultus ist gewöhnlich die Verehrung seines Sohnes Ganeça verbunden. Dieser ist, wie Hanuman, halb eine Thiergottheit; er wird mit einem Elephantenkopf dargestellt, gewöhnlich in sitzender Stellung, mit dickem Bauch, eine Kette von Perlen oder Todtenköpfen um den Hals. Der „Herr der Schaaren" ist vorwiegend ein Gott der Klugheit; der Elephant ist dem Inder das kluge Thier par excellence, und Ganeça wird desshalb vor dem Beginn eines Unternehmens immer angerufen; damit stimmt seine Function als Gott des Schreibens und der Gelehrsamkeit, wesshalb sein Name im Anfang vieler Bücher ehrerbietig erwähnt wird. Einzelne Secten verehren Ganeça als höchsten Gott, und er hat seinen eigenen Purâna.

Die gleichzeitige Verehrung und die Gleichstellung Vishnu's und Çiva's führte zu vielfacher Vermischung beider Culte und sogar zur Verbindung beider Götter. So wurden sie zusammen unter dem Namen Hari-Hara (d. h. Vishnu-Çiva) verehrt, und dieses Götterpaar wurde zuletzt zu einer Doppelfigur, die ihren eigenen Cult erhielt. Bekannter ist eine andere Verbindung, in der sie mit Brahma zusammen als eine Art Dreieinigkeit Trimûrti auftreten, wo das Absolute sich in Brahma als Schöpfer, in Vishnu als Erhalter und in Çiva als Zerstörer und Erneuerer manifestirt. Mit der christlichen Trinität, zu deren Gunsten oder Ungunsten man oft genug die indische Parallele hatte anwenden wollen, hat diese Göttercombination nur geringe Aehnlichkeit. Trimûrti ist nie ein Dogma oder eine wirkliche Theorie geworden; auch hat sie weder für den Glauben noch in der Speculation nennenswerthe Bedeutung gehabt. Sie ist lediglich eine Aeusserung des indischen Synkretismus, des Eifers, die Culte zu vereinigen und auszugleichen, der uns besonders im Hinduismus auf Schritt und Tritt begegnet.

Die theologische Speculation der Hindus hat ganz andere und wesentlichere Aufgaben gehabt; die Philosophie, die bei der Gründung der ersten Secten von so hervorragender Bedeutung war, zieht sich durch die ganze Reihe der höheren Secten hindurch, sie hat zur Bildung verschiedener Schulen geführt und eine Menge bedeutungsvoller Schriften hervorgebracht.

Wie schon berührt, ist die Vedântaschule die herrschende in den Secten; es wurden aber früh Modificationen in das System eingeführt, durch die es beträchtlich abgeschwächt wurde. Man wollte die immer persönlich gedachten Götter Vishnu und Çiva zum Princip des Daseins machen und an die Stelle des Âtman setzen. Es war als ein Protest gegen diese Missdeutung, dass Çankara's System entstand. Durch die Commentare zum Bâdarâyana Sûtra und zu mehreren Upanishaden gelang es dem grossen Denker, der übrigens selbst zu den Vaishnavas gehörte, die alte ernste Form des Vedânta wieder herzustellen und einen Kanon der orthodoxen Philosophie zu geben. Die Neigung der Secten, die Philosophie mit der populären Denkweise irgendwie in Einklang zu bringen, war damit aber nicht überwunden, und als der grosse Râmânuja im 12. Jahrh. seine Secte gründete, gab er auch dem Vedânta eine Deutung, vermöge deren es der alten Pañcarâtrareligion der Bhâgavatas zur Basis dienen konnte, denn eben diese suchte er in seiner Secte zu erneuern.

Bei Râmânuja ist die Welt, wie in dem orthodoxen Vedânta, durchaus monistisch gefasst, es giebt nichts als das eine allumfassende Wesen; während dieses aber bei Çankara die reine, nur als Denken bestehende, eigenschaftslose Existenz ist, sind bei Râmânuja Existenz und Denken nicht seine Substanz, sondern seine Eigenschaft; das Absolute besteht nicht aus Existenz und Denken, sondern es ist ein Wesen, welches existirt und denkt und welches so weit davon entfernt ist, eigenschaftslos zu sein, dass es vielmehr alle Eigenschaften besitzt, und zwar in so vollkommener Weise, dass sie ihm absolute Macht und absoluten Werth verleihen. So wird Brahma als ein Alles durchdringendes, allmächtiges, allwissendes, allbarmherziges Wesen gedacht. Demgemäss ist er auch nicht unterschiedslose Einheit: die ganze, mannigfaltige Welt der Realitäten besteht in ihm; die Seelen und Stoffe bilden seinen Körper, aber nicht sein Wesen; sie sind ihm untergeordnet, wie der Körper dem Geist, und existiren, was ein Hauptpunkt ist, in ihm mit einer relativen Selbständigkeit. Hierdurch wird eine Individualität der Seele ermöglicht, und soweit geht die Selbständigkeit der Seelen, dass manchmal gesagt wird, nicht sie bestehen in Brahma, sondern Brahma wohnt in ihnen als das constituirende

Princip; auch werden sie, als von Ewigkeit existirend, nie ganz in ihm sich auflösen. Da die Dinge aber zugleich ursprünglich aus Brahma hervorgegangen sind, werden sie in einem doppelten Verhältnisse zu ihm stehen müssen: zuerst haben die Dinge als Keime in Brahma existirt und sind durch einen Willensact Brahma's, der die Schöpfung ist, aus ihm hervorgegangen; und zweitens bleiben sie nach der Schöpfung doch ihrem Wesen nach in ihm bestehen. — Alles Lebende ist in Seelenwanderung (samsâra) begriffen, aus der sich die Seele durch Erkenntniss des Brahma, nicht durch Werke befreien kann; sie wird dann in die Welt Brahma's zu ewigem, seligem Leben erhoben werden und an Brahma's göttlichen Eigenschaften, ausgenommen jedoch an seiner Macht, die Welt auszusenden, zu regieren und wieder in sich aufzunehmen, Theil haben. — Wir sehen, wie viel Raum in diesem System der Realität der Dinge gelassen ist; noch wichtiger aber ist die Rolle, welche die Persönlichkeit spielt. Denn einerseits ist Gott seinem Wesen nach ein persönliches Princip, andererseits hat auch die Seele eine wirkliche und bleibende Individualität, die sich nicht dadurch aus der Seelenwanderung befreit, dass sie vermittelst eigener Kraft ihre Einheit mit Brahma erkennt und in Brahma aufgeht, sondern dass sie durch Brahma's gnädige Hülfe sein Wesen erkennen und betrachten lernt und dadurch den höchsten Zustand der ewigen Freiheit und Seligkeit in seinem Himmel gewinnt.

Die Selbständigkeit, welche Râmânuja für die Realität der Dinge und die Individualität der Seele also gewonnnen hatte, genügte indessen nicht Allen. Immer war der Grundcharakter des Systems monistisch, und die Dinge hatten nur als Attribut Gottes Existenz. Hiermit unzufrieden, gründete Anandatîrtha oder Mâdhva sein dualistisches System, in welchem ein scharfer Unterschied durchgeführt wird zwischen: 1. Gott und den Seelen, 2. Gott und den Dingen, 3. Seele und Ding, 4. verschiedenen Seelen, 5. verschiedenen Dingen. Hier ist, wie man sieht, der letzte Schimmer von Vedântadenken erloschen; die neue Denkweise hat indessen nicht zu einer neuen Religiosität geführt, und der Charakter der Bhâgavatareligion bleibt noch in der Mâdhvasecte bestehen.

Eine völlige Umgestaltung der Religiosität ist dagegen bei der Vallabhasecte unverkennbar; mit dem spiritualistischen Weltbegriff ist hier auch die geistige Weltanschauung aufgegeben, und die Ideen von Gott und Mensch, von Leben und Seligkeit, die in der Vishnureligion ausgebildet waren, werden in dem Krishnaculte der Vallabhas auf plumpe Weise versinnlicht. Der Himmel heisst hier Goloka, die

Kuhwelt, von Krishna und den Gopis bevölkert, mit denen die Seligen die Jugendabenteuer des Gottes in Ewigkeit fortsetzen.

Die philosophischen Systeme der Çaivas lehnen sich an die Sânkhyaphilosophie wie die der Vaishnavas an das Vedânta an, entfernen sich aber noch weiter von der ursprünglichen Schule, indem sie einen entschieden theistischen oder vielmehr deistischen Charakter annehmen. Die Welt besteht aus drei Entitäten: Gott, Seelen und Stoffen; diese sind ihrem Wesen nach und ewiglich von einander unterschieden. Wohl hat Gott die Welt geschaffen, aber nur als wirkende Ursache (causa efficiens), nicht, wie die Vedântas lehren, als materielle Ursache, da er von aller Materie wesensverschieden ist. Er schafft die Welt, wie der Töpfer den Topf, d. h. ohne den Stoff hervorgebracht zu haben, oder wie der Spiegel das Bild, d. h. von dem Processe ebensowenig innerlich afficirt. Dieser Gott ist Çiva, der auch als Vorsehung über die Welt herrscht.

Während also die Natur als Wirkung und Gott als Ursache betrachtet werden muss, hat die Natur (prakṛti) andererseits ihr materielles Princip in sich selbst, da sie mit plastischer Kraft (pradhâna) versehen ist; sie kann sich also gewissermaassen unabhängig constituiren, wird aber doch von Çiva durch seine Çakti (als instrumentale Ursache) regiert, bzw. erhalten und zerstört. Innerhalb des Weltlaufs sind nun die Seelen, von denen mannigfaltige Arten existiren, in der Materie eingeschlossen und dadurch von Gott entfernt. Die Aufgabe ist, die Seele aus den Banden der Materie zu befreien und sie zu Gott zurückzuführen, wie das Vieh (paçu) aus den Ketten, damit es zu seinem Besitzer (pati) zurückkehre. Nach Çiva als Vieh-Herrn (paçu-pati) hat das wichtigste Çaivasystem seinen Namen. Diese Erlösung geschieht, je nach den verschiedenen Systemen, kraft einer göttlichen Prädestination oder auf freie Initiative des Menschen. Der Weg zur Erlösung ist theils Meditation (yoga), theils Befolgung der rituellen Vorschriften (viddhi). Das Ziel der Erlösung kann nach den Voraussetzungen der Lehre nie das Aufgehen in die Gottheit sein; der Erlöste wird nicht Çiva selbst, sondern nur Çiva gleich.

§ 90. Das religiöse Leben.

Das Verhältniss zu den Göttern ist im Hinduismus so verschiedenartig wie die Vorstellungen von den Göttern; die verschiedenen Arten der Frömmigkeit entsprechen genau den drei Stufen des Gottesbewusstseins, die in dieser Religion bestehen: dem Pantheismus, dem Theismus und dem Fetischismus. Als höchster Heilsweg erscheint noch immer die Meditation, die aber in der praktischen Ausübung sofort

mit Askese versetzt wird; wo die Vedântaansichten vorherrschen, wird das erzielte Einswerden mit dem Höchsten immer noch durch tapas erreicht. Wie diese Leidenschaft der Inder auch auf den tieferen Stufen der Gottesverehrung ihre Herrschaft ausübt, werden wir später sehen. Die wichtigste Form des Verhältnisses zu Gott und das Neue, das der Hinduismus in dieser Beziehung bringt, ist indessen die schon erwähnte praktische Frömmigkeit (bhakti), die für diejenigen besteht, welche sich nicht selbst (durch Meditation und Askese) zur Seligkeit verhelfen können. Viele Erklärungen geben die Inder, alle jedoch laufen darauf aus, dass bhakti eine Liebe zu Gott oder Hingabe an Gott sei. „Bhakti ist die höchste, auf Gott gerichtete Liebe.“ „Bhakti ist ein Gemüthszustand, worin man sich von Allem anderen abwendet und dessen einziger Zweck das ist, was dem unendlich Wonnevollen (Gott) lieb ist.“ Nun heist es einerseits zwar, dass bhakti „eine Liebe sei, die auf der Erkenntniss des höchsten Gottes beruht“, oder „in dem unablässigen Betrachten von Gott allein besteht“, andererseits aber wird sie schon durch die blosse Hingabe erreicht, und die Wörter, durch die bhakti erklärt wird, haben überwiegend den Charakter der Unmittelbarkeit: anurakti (Verliebtheit), sneha (die sinnliche Liebe) u. ä. Auch wird diese Liebe mit dem Gehorsam des Dieners, mit dem Vertrauen eines Kindes verglichen. In diesem Verhältniss hat aber der Gott die Initiative ergriffen. Er ist es, namentlich Vishnu als Râma und Krishna, der den Menschen entgegentritt, helfend, segnend, rettend. Wie der Mensch nun dieser Gnade Gottes theilhaftig werde, ist eine Streitfrage der Schulen. Vor Allem haben sich die Anhänger Râmânuja's über diesen Punkt entzweit, indem die Einen meinten, der Mensch ergreife die Gnade selber, wie das kleine Aeffchen sich an der Mutter fest anklammere, während die Anderen den Menschen für ganz passiv hielten und das Verhältniss unter dem Bilde der Mutterkatze gegenüber ihren unbeholfenen Jungen darstellten. So unmittelbar dieses Gottesverhältniss auch zu sein scheint, ist es doch im Praktischen vielfach vermittelt.

Vor Allem spielen die Priester eine grosse Rolle, nicht wie in den Veden als Opferer, sondern als Lehrer (guru), als Leiter des religiösen Lebens. Der Guru ist vermöge seiner Persönlichkeit der Mittler zwischen Mensch und Gott, ja noch mehr, er ist der lebendige Vertreter der Gottheit, welche sich in ihm incarnirt hat und in ihm verehrt werden will. Er hilft dem, der sich ihm anvertraut, zur Seligkeit, indem er all die religiösen Pflichten erfüllt, die für diesen sonst nothwendig wären, „gleichwie die Mutter eine Arznei nimmt, um ihren Säugling zu heilen“. Obgleich nun diese Wirksamkeit des Guru

der Theorie nach eigentlich nur für die Unmündigen, die nicht zu jñâna, karma oder bhakti taugen, bestimmt ist, hat seine Macht sich weit über diese Grenze ausgedehnt, und der Guru ist vielmehr unter den besitzenden Klassen wie für den Haufen des Volkes der unentbehrliche Leiter und Rathgeber. Für die Niedriggestellten, denen Geld und Bildung fehlen, um an dem wirklich religiösen Leben theilzunehmen, genügt die rein äusserliche Verehrung eines Gottes oder Guru oder das blosse Sichanschmiegen an den Cult. Auch hier bemerken wir also, und zwar in ganz bedenklichem Grade, die Elasticität des Hinduismus. Das Leben der Gurus ist in den verschiedenen Secten sehr verschieden. Nicht immer ist das Priesterthum an die Priesterkaste gebunden; doch finden sich Secten, die nur brahmanisch u. s. w. sind.

Der Cultus der bedeutenderen Secten unterscheidet sich zunächst dadurch von dem vedischen, dass er sich um die Tempel concentrirt. Solcher giebt es in Indien eine grosse Menge (auch die Jainisten und Buddhisten haben ihre eigenen); es sind oft mächtig ausgedehnte Gebäude mit vielen Höfen, Sälen und Kapellen, und zwar mit grosser Kunst und Pracht ausgeführt. Für den hinduistischen Tempeldienst ist es ferner charakteristisch, dass sein Schwerpunkt nicht in dem Opfer, sondern in der vielfältigen Verehrung von Götterbildern und Idolen besteht, in der allerdings das Opfer seinen festen Platz behauptet. Jede Gottheit hat nicht nur ihr Bild in dem ihr geweihten Tempel oder in ihrer kleinen Pagode, sondern gewöhnlich auch viele Abzeichen und Symbole, unter denen sie verehrt wird. So ist ein Ammonitstein, Câlagrâma, und die Tulasîpflanze mit dem Vishnucult verbunden und vor Allem der Phallus (linga) mit dem Çivacultus, ja eigentlich ist dieser die äussere Form, unter der Çiva verehrt wird. Obgleich nun dieser Lingacult auch das entsprechende weibliche Symbol (yoni) einbegreift, werden an und für sich keine obscönen Vorstellungen mit diesen Abzeichen verbunden, wie sie auch die Formen eines Kegels und eines Prismas angenommen haben. Der Lingacult hat keinen entsprechenden Vorgang in der vedischen Zeit und wird allgemein für aborigin gehalten; er ist in Indien ungemein verbreitet, wo man überall, besonders an heiligen Stellen, die Lingasteine sieht.

Während der reine Fetischismus also im Tempeldienst festen Fuss gefasst hat, hat dieser auch seine höheren Elemente: vor Allem den Gesang, der zu einer reichhaltigen Hymnenlitteratur geführt hat. Die hinduistischen stotras, Loblieder, die es in zahlloser Menge giebt, sind überhaupt die schönste Seite dieser Religion, und sie stehen an religiösem Werth unvergleichbar höher als die so vielgepriesenen Veda-

hymnen. Aus den Proben, die Wilson (I, 270 ff.) gegeben hat, können uns zwei als Beispiele dienen. „Du bist der Herr, du seist gelobt; alles Leben ist bei dir. Du bist meine Eltern, ich bin dein Kind; alles Glück kommt von deiner Milde. Niemand weiss dein Ende. Höchster Herr unter den Höchsten, alles, was besteht, regierst du, und alles, was von dir stammt, gehorchet deinem Willen. Was dich rührt, was dich freut, das kennst du allein, Nânak, dein Sklave, opfert sich dir mit freiem Herzen.“ Ein anderes: „Lieb' ihn und vertrau' dein ganzes Herz ihm an! Die Welt ist nur durch Glück und Gut an dich gebunden. Keiner erhört den andern. Solange der Reichthum dauert, werden viele kommen und bei dir sitzen — geht es dir zuwider, dann werden sie fliehen und keiner bleibt bei dir. Die Hausfrau, die dich liebt und immer an deinem Busen ist — wenn die Seele dich verlässt, wird sie mit Schrecken von dem Todten fliehen. So ist der Welt Lauf mit allem, dem wir zugethan sind. Drum, o Nânak! in deiner letzten Stunde verlasse dich allein auf Hari.“ Der Gegensatz zwischen dem Weg der Welt und dem Weg des Heils ist immer wieder das Thema in den Stotras und den frommen Betrachtungen.

Der eigentliche Charakter des Tempeldienstes liegt aber in der bunten Mannigfaltigkeit der Ceremonien, nach denen sich die heiligen Handlungen vollziehen. Diese haben oft, besonders in dem çivaischen Cult, einen ganz primitiven Charakter; wird doch selbst in einem classischen Lehrstücke der Çivatheologie erwähnt, dass die Riten ausser in Baden, Opfern, Recitation und feierlichen Processionen auch in Lachen, Singen und Tanzen bestehen, ja in Schnarchen, Zittern und Taumeln, in verliebten und wahnsinnigen Geberden, in Hervorstammeln von unsinniger Rede, also in allen möglichen Aeusserungen einer krankhaften Ekstase. Eine Scene aus dem Tempelcult hat Burgess in seinem Bericht über den Tempel auf der Insel Râmîsvaram abgedruckt, wo der Cult des Gottes Ammon die Hauptrolle spielt (Indian Antiquary 1883). Des Morgens früh beim ersten Tagesgrauen wird vor Hanuman's Pagode getrommelt und geblasen; Musikanten, Tänzerinnen und Bediente, die sich alle schon gebadet haben, kommen unter Spiel und Lärm und öffnen die Thür des Tempels, zünden die Lampen an, bereiten das Essen für die Tempeldiener u. s. w. Nun begiebt sich der Priester mit grossem Gefolge zur Hauptkapelle, wo der Gott im Bette liegt, zündet ihm das Kampherlicht an und bietet ihm Früchte und Betelnüsse dar, indem er ihn mit höflicher Zierde aus dem Schlafe weckt. Darauf wird das goldne Bild in einen Palankin gesetzt und feierlich in den Tempelsaal getragen — Musik und tanzende Mädchen, Fackellicht und Silberschirme fehlen dabei nicht. Jetzt fangen die

Tempeldiener an, Boden und Geschirre durch viele Wasserbegiessungen zu reinigen, eine Kokosnuss und Mangoblätter werden gereinigt, worauf das Linga begrüsst, sorgfältig gewaschen und mit Sandelpasta gesalbt wird. Endlich wird die Mahlzeit, aus Reis, Brod und Curry bestehend, bereitet und dem Gott nach demüthiger Begrüssung vorgesetzt, während Lampen und Lichter angezündet und hin und her geschwungen werden. So geht es den ganzen Tag lang; immer neue Processionen mit Elephanten und Bajaderen in den Gängen des Tempels, immer wieder die Begrüssungen der Götter und Verehrungen der Lingas, Opfer von Blumen und Früchten und Reis, Singen der Hymnen, Umhertragen der Götterbilder u. s. w., bis der Ammon endlich sein Abendbrod bekommt und mit Lichtern, Musik und Tanz zu Bett getragen wird. Erst gegen Mitternacht sind alle Begehungen zu Ende gebracht, und der Tempel wird geschlossen.

Der Cult der Hindu ist jedoch nirgends an die Tempel gebunden, so wenig wie er sich auf die Verehrung der grossen Götter beschränkt. Auf dem Lande, wo man an dem Tempelcult der Städte nicht theilnehmen kann, begnügt man sich mit jedem denkbaren Cultobject und hat seine heiligen Stätten überall. „Kein Dorf ist so klein, kein Ort so vereinsamt, als dass sich daselbst nicht heilige Symbole befinden. Auf dem Gipfel der Hügel, in Hainen, ja fast unter jedem Fels oder ehrwürdigen Baum, wird man kleine Kapellen oder rohe Idole oder bloss einfache Stein- oder Holzhaufen sehen können, die durch rothe Farbstriche als Wohnsitz irgend einer Gottheit gekennzeichnet sind.“ Der Feigenbaum, die Tulasîpflanze und mehrere andere Gewächse werden als heilig betrachtet, Schlangencultus findet sich besonders bei den Çaivas häufig; die Affen, die Râma's treue Gehülfen im Kriege waren, sind in vielen Gegenden äusserst heilige Thiere, die zu tödten oder zu vertreiben man sich — zum Nachtheil für Landmann und Gärtner — sorglich hütet. Die Kuh ist noch, wie im Veda und Avesta, heilig, und kleine Bilder von der segenbringenden Gabenkuh sind überall zu kaufen.

Einen besonderen Platz nimmt der Cult des Wassers ein. Heilige Seeen und Ströme sind überall zu finden, und eigentlich gilt jedes Flussufer als heiliger Grund. Vor Allem ist bekanntlich der Ganges ein Heiligthum, „keine Sünde ist so hässlich, keine Seele so schwarz: das Wasser des Ganges giebt die Reinheit wieder.“ Noch im vorigen Jahrhundert war es Sitte, alljährlich der Gottheit ein erstgeborenes Kind zu opfern, und die Pilgerfahrten, die in Indien überhaupt eine grosse Rolle spielen, richten sich besonders nach diesem Flusse. Die Wanderung von den Quellen des Ganges den

Strom entlang bis an die Mündung und dann wieder längs des anderen Ufers zurück, eine Reise, die 6 Jahre dauert, ist eine der heiligsten Handlungen, die sich ein Hindu denken kann. An diesem Flusse liegt auch Benares, die heutige Brahmanenstadt, das Jerusalem Indiens. Dorthin zu gelangen, ist die grosse Sehnsucht jedes frommen Inders, und in zahllosen Schaaren kommen die Pilger hierher, um sich in den heiligen Wellen zu baden und unter den Tausenden von Tempeln und Pagoden umherzuwandeln. Doch giebt es in Indien auch andere Städte, die den Ruf grosser Heiligkeit geniessen, wie Allahabâd und Gâyâ.

Feste werden in Indien in grosser Anzahl gefeiert; die meisten sind durch astronomische Begebenheiten veranlasst, so beginnt, wenn sich im Frühling der erste Vollmond nähert, das Holîfest u. s. w. Doch sind die Feste auch nach den Göttern eingerichtet; der Geburtstag Krishna's ist wohl der höchste Feiertag der Hindu, aber auch die Ganeça's, Râmacandra's und Çiva's werden heilig gehalten. Die meisten dieser Feste tragen einen fröhlichen volksthümlichen Charakter; das Vieh wird mit Blumen bekränzt und in den Strassen herumgeführt, und dabei wird ein mythologischer Vorgang, wie z. B. der Raub der Sîtâ, dramatisch dargestellt. Mit verschwenderischer Pracht wird das Lampenfest zu Ehren Lakshmîs gefeiert, doch ist das Mondfest Holî die fröhlichste Zeit, der Carneval der Inder; die Knaben tanzen in den Strassen umher, und man bewirft sich gegenseitig mit gelbem und rothem Pulver, Feuer werden angezündet und Spiel und Scherz zum fröhlichen Andenken an Krishna's Jugend überall getrieben. Dass die Feste auch ihre ernste Seite haben können, ist selbstverständlich. Besonders das Çivafest im Februar wird unter strengem Fasten und Vigilien heilig gehalten. Charakteristischer für die Inder ist jedoch in dieser Beziehung das bengalische Asketenfest Charatch Puja mit seinen sinnlosen Selbstpeinigungen.

In den meisten Secten wird zwischen Klerus und Laien scharf unterschieden; die letzteren werden gewöhnlich durch die Religion vom bürgerlichen Leben entfernt. Die Lebensweise der Râmânujas kann uns als Beispiel dienen. Sie wohnen dem Tempelcult bei, schmücken auch ihre Häuser mit Bildern und Zeichen Vishnu's und verehren dieselben. Im Uebrigen zeichnen sie sich nicht durch besondere Eigenthümlichkeiten aus; sie tragen wie die Mitglieder aller anderen Secten die heiligen Striche auf der Stirn — in diesem Fall zwei senkrechte weisse, verbunden durch einen rothen über den Augenbrauen; mitunter sind die Waffen Vishnu's ihnen auf den Arm tättowirt. Sie haben ihre eigenthümliche Begrüssung; daso 'smi, „ich

bin dein Sklave", und dazu die wunderliche Sitte, dass, wenn sie essen, sie nicht in Baumwolle gekleidet sein dürfen, sondern nur in Wolle oder Seide, und dass kein Fremder bei ihrer Mahlzeit oder auch nur bei der Zubereitung des Essens zugegen sein darf.

Die moralischen Pflichten der Laien sind in den höheren Secten gewöhnlich dieselben aus der brahmanischen Laienmoral stammenden, die wir auch in der jainistischen und buddhistischen Gemeinde antreffen; so bei den vishnuistischen Charan Dâsis, die auf das Moralische viel Gewicht legen und von der genauen Belohnung und Bestrafung jeder Handlung überzeugt sind: nicht lügen, nicht lästern, nicht schmähen, nicht hart anlassen, nicht unnütz reden, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht vergewaltigen, nichts Böses denken, nicht Einbildung und Stolz hegen. Kürzer drückt sich der moralische Codex der Kabîr Panthîs aus: Das Leben ist Gottes Gabe und darf nicht Krankheit werden bei irgend einem, darum ist Menschenliebe die höchste Tugend und Vergiessen von Blut die grösste Sünde. Wahrheit ist die andre grosse Regel, denn alles Ueble in der Welt, auch Mangel an Gotteserkenntniss stammt von Wahn und Falschheit. Die Welt mit ihrer Begier und ihren Leidenschaften zu fliehen ist immer wünschenswerth, wenn einer die Reinheit seiner Seele bewahren und Gott gewinnen will; die Verehrung der Gurus in Gedanken, Wort und That und die Ueberzeugung von ihrer absoluten Weisheit ist die letzte grosse Pflicht des Frommen.

Die Entsagung, die diese Secte empfiehlt, wird von anderen in vollem Maasse geübt, selbst unter den Vaishnavas finden sich nicht wenige Secten, die mit dem bürgerlichen Leben abgeschlossen haben und deren Anhänger allesammt im asketischen Leben aufgehen. So streifen die Vairagis — „die Leidenschaftslosen" — als weltflüchtige Asketen umher, und auch die Sannyâsins, die von den Râmânujas ausgegangen sind, leben als eifrige Asketen. Die letzteren haben noch den brahmanischen Charakter der ersten hinduistischen Orden bewahrt und müssen die ersten Stufen des Brahmanenwegs erklommen haben, bevor sie den Bettlergang beginnen.

Noch weiter gehen die Nâgas, die die Kleider abgeworfen haben und ein wildes Asketenleben führen. Sie werden mit gutem Grund von der Bevölkerung gefürchtet, denn sie sind bewaffnet, und ihre Bettelei nimmt häufig einen räuberischen Charakter an.

Sannyâsins und Nâgas finden sich sowohl unter den Vaishnavas wie unter den Çaivas. Das Sectenleben der letzteren ist jedoch gewöhnlich viel wilder und niedriger. Schon die Dândins, die für höher stehende Çaivas gehalten werden müssen, sind doch immer heimaths-

lose Asketen, die mit ihrem Stab, von dem sie den Namen haben, und Almosentopf ausgerüstet, den ganzen Kopf rasiert, umherwandern. Besonders unter den Çaivas findet man die professionellen yogins, deren Leben den unsinnigsten Bussübungen gewidmet ist, weil sie meinen, dadurch die Materie ganz überwinden zu können. Dazu üben sie allerlei geheime Künste und betreiben auf ihrem umherwandernden Bettlerleben Wahrsagen und Zauberheilungen, Tanzen und Singen und geben Vorstellungen mit dressirten Ziegen oder Affen, ähnlich wie etwa bei uns die Zigeuner.

Die niedrigste Seite des religiösen Lebens ist die geheime Praxis der Çâktas, der Verehrer von Çivas Gemahlin. Als weibliches Princip, als Personification der Natur (prakṛti), als die mystische Kraft, durch die Çiva Alles regiert, hat Devî oder Çakti schon den Puranas zu vielen weitschweifigen Speculationen Anlass gegeben, aber was die Puranas in dieser Beziehung nicht geleistet haben, das haben die zahlreichen Tantras um so reichlicher besorgt. Die mystische Kraft der Çakti wird in diesen Aeusserungen des populären Bewusstseins zu einem räthselhaften, grauenvollen, sinnlichen Wesen gemacht, in dem man gleichzeitig die erzeugende und die zerstörende Macht des Daseins verehrt hat. Der Cult der Çâktas theilt sich in einen officiellen, der sich von dem Çivacult nicht wesentlich unterscheidet, und in einen geheimen, einen Cult „an der linken Hand", wo im Verborgenen die Ausschweifungen und Gräuel der primitiven Culte noch in unseren Tagen fortleben. In Gestalt einer nackten Frau wird bei nächtlicher Feier das weibliche Princip verehrt, und Wein und Fleisch wird ihr angeboten und zum Genuss unter die Theilnehmer vertheilt; die Verse, die dabei recitirt werden, sind oft von einem schamlosen Charakter, und das ganze Fest soll in wilder Sinnlichkeit enden. Diese Ceremonien werden mit strengster Verschwiegenheit geheim gehalten, was Wilson für eine überflüssige Maassregel hält, denn mancher achtbare Vaishnava oder Çaiva würde um sein Renommé gebracht werden, wenn diese occulte Seite seiner Religiosität unter die Leute käme. Die trübste Seite des Devîcults ist die, dass diese Verehrung der zerstörenden Potenz der Kâlî ganz zweifellos mit Menschenopfern verbunden war, und — sagt Crooke (l. c. 296) — die Vermuthung ist begründet, dass diese Sitte noch heutigen Tages in verborgenen Cultstätten der Kâli blüht; in Nâgpur sollen jedenfalls Kapellen sein, wo man noch in der letzten Generation Menschenopfer gebracht hat. Die Bemühungen der englischen Regierung, diese und andere Excesse beim Kâlîcultus zu beseitigen, scheinen noch zu keinem endgültigen Resultat geführt zu haben.

§ 91. Religionsbildungen unter dem Einfluss des Islam.

Litteratur. Die heilige Schrift der Sikh ist ins Englische übersetzt mit „introductory essays“ von E. TRUMPP, The Âdi Granth or the holy scriptures of the Sikhs (1877). Die beste Darstellung der Geschichte dieser Religion stammt von demselben E. TRUMPP, Die Religion der Sikhs (1881). Ueber die religiösen Zustände im Reiche des Mogul handeln: F. A. VON NOER, Kaiser Akbar. Ein Versuch über die Geschichte Indiens im 16. Jahrhundert (2 Bde, 1881); D. SHEA and A. TROYER, The Dabistân or school of manners (3 vol., 1843, aus dem Persischen übersetzt). Und aus LYALL, Asiatic Studies, cap. IX.

Schon im 8. Jahrh. zeigten sich die Araber in Sindh, konnten aber keine dauernde Herrschaft gründen, da die tapfern Râjputs sie vertrieben. Erst 1000 n. Chr. fasste der Islam festen Fuss im Norden Indiens, von wo aus er sich langsam gegen Süden verbreitete; eine wirkliche Herrschaft gewann er in Dekhan erst im 16. Jahrh. und zwar nur für einige Zeit. Bekanntlich lösten in diesen sechs Jahrhunderten türkische und afghanische Dynastien die Herrschaft der Araber ab; der Mohammedanismus blieb aber bei allen Veränderungen die Religion dieser Reiche, wie sich auch die Dynastie der Mongolen, die im 16. Jahrh. das Reich zu Delhi stifteten und ihre grosse Macht über das nördliche Indien entfalteten, zur Lehre des Propheten bekannte. Das Eindringen des Islam wurde für den Hinduismus verhängnissvoll; mit seinem festen Monotheismus, seinen einfachen Lehrsätzen, mit seinem Glaubenseifer und seiner tüchtigen, auf die Waffen gestützten Organisation wurde der Mohammedanismus der weichen und energielosen Religiosität der Hindus ein zu gefährlicher Widersacher, gegen den mit Philosophemen und Mythen, mit buntem Aberglauben und einem ganz unorganisirten Glaubensleben nicht viel auszurichten war. Die wunderbare Elasticität der Secte kam ihnen aber hier zu Hülfe: kaum hatte man das Wesen der mohammedanischen Religion erfasst, als man Versuche machte, sich ihre Vortheile anzueignen; so bildeten sich unter den Hindus Richtungen, die das Islamitische mit dem Hinduistischen zu vereinigen verstanden. Wie die Kabîr-Panthîs die theologischen Ideen und die Geistesrichtung des Islam in ein ganz hinduistisches Sectenleben hineinfliessen liessen, so gelang es dem Bunde der Sikhs, mit indischen Gedanken und im indischen Interesse eine religiös-politische Gemeinschaft nach Art der Mohammedaner zu bilden, wo ein kräftiges, kriegerisches Leben sich mit religiösem Eifer verband und lange von einer fest gegliederten Organisation geregelt wurde. Andererseits kamen aber auch die Mohammedaner dem Hinduismus entgegen. Die Bestrebungen des Grossmogul Akbar, eine Vereinigung aller ihm bekannten Hauptreligionen

zu einer einheitlichen Weltreligion herbeizuführen, sind eine der interessantesten, wenngleich erfolglosesten Begebenheiten der Religionsgeschichte, aber die auffallende Liberalität dieses Kaisers legt jedenfalls Zeugniss dafür ab, wie weit der Hof in Delhi vom Fanatismus der Araber entfernt war.

Der älteste dieser grossen Unionsversuche, die Lehre der Kabîr-Panthîs, wahrt noch ganz den Zusammenhang mit dem früheren Hinduismus. Kabîr, der im Anfang des 15. Jahrh. lebte, bildete seine Ansichten in directem Anschluss an Râmânanda's Lehre (s. oben S. 121). „Er verwarf die brahmanischen Schriften und verspottete den Stolz und die Heuchelei der Brahmanen, auch jeden unheilvollen Kasten- und Religionsunterschied verwarf er. Alle, welche Gott lieben und das Gute thun, sind Brüder, Hindus wie Muselmanen. Idolatrie und alles, was damit zusammenhängt, verurtheilt er streng; der Tempel ist ein Haus des Gebets und nichts Anderes. Auch will er von keinen äussern Kennzeichen wissen, durch die man sich als einer Secte angehörig bezeichnet, weil solches die Menschen von einander trennt. Er empfiehlt Entsagen und ein beschauliches Leben, aber er fordert vor Allem moralische Reinheit und begrenzt nicht diese zu einer besonderen Art von Leben. Alle Autorität in Glaubenssachen beruht auf dem Guru; der Gehorsam gegen ihn soll aber kein blinder sein, sondern dem Gewissen der Einzelnen Platz lassen." (Barth). Leicht ist es zu verstehen, dass der Urheber solcher Ansichten bald zu den Hindus, bald zu den Moslims gerechnet wird; die Bekenner beider Religionen bemühen sich, ihn für ihre Partei zu gewinnen; nicht unwahrscheinlich ist es, dass er, wie die Sage lautet, als Moslim geboren ist und sich erst in reiferen Jahren den Vaishnavas angeschlossen hat. Kabîr's Bedeutung geht indessen viel weiter als zu der Gründung einer einzelnen Secte; er hat überhaupt zu religiösen Neubildungen in Indien einen mächtigen Anstoss gegeben, auch die Religion der Sikhs ist zum Theil unter seinem Einfluss entstanden. Nânak, der Stifter dieser Secte, wurde 1469 geboren, er lehrte die Einheit Gottes, den man durch ein reines Leben verehren müsse, und stellte den Kastenunterschied, wiewohl er dessen Bestehen nicht direct angriff, als unwesentlich hin. Ihre Bedeutung haben die Sikhs nicht ihrer Lehre, sondern der Rolle, welche ihnen in der Geschichte zugefallen ist, zu verdanken. Ihre Theologie, wie sie in ihrer heiligen Schrift (Âdi-Granth) zum Ausdruck kommt, enthält die unvereinbarsten Gedanken, wobei wohl die von indischer Herkunft überwiegen. Kein Paradies oder Himmel ist das Ziel, sondern Befreiung von der Seelenwanderung, Auflösung der individuellen Existenz. Der

Mensch, welcher unter dem Einfluss einer der drei Guna (die Qualitäten der Güte, Leidenschaft, Dunkelheit, die aus dem Sânkhya und anderen indischen Systemen bekannt sind) handelt, ist neuen Geburten unterworfen; diese werden aufgehoben durch gänzliches Aufgehen in der Gottheit (dieses Ziel führt den Namen Nirban = Nirvâna). Die Consequenz dieser Lehre, welche in- und ausserhalb des Buddhismus zum Mönchsleben geführt hat, verwerfen die Sikhs jedoch, da sie von einem asketischen Leben nichts wissen wollen, sondern, ihren Sinn fest auf das Ziel gerichtet, sich an den irdischen Geschäften betheiligen und in der Welt, nicht ausserhalb der Welt sehen wollen. Eben so wenig in sich abgeschlossen ist ihr Gottesbegriff. Das höchste Wesen, das sie mit Hari Govind oder andern Namen bezeichnen, wird bald als das absolute Sein in der Sprache und mit den Bildern des Pantheismus, bald ganz als selbstbewusste Persönlichkeit beschrieben. Mit vielen Religionskreisen haben die Sikhs die hohe Verehrung ihrer Lehrer und Häupter gemein, aber kaum irgendwo wird dem Guru theoretisch und praktisch eine höhere Autorität zuerkannt und vollständiger Gehorsam geleistet, wie dem Nânak und seinen Nachfolgern. Diese Nachfolger sind nicht bloss Incarnationen des Nânak, sondern sie werden geradezu vergöttert; ihr Wort genügt, um die Vereinigung mit Hari zu bewirken. Die ersten Guru waren ziemlich unbedeutende Leute, die allerdings wohl Schüler um sich sammelten, aber die Sikhgemeinschaft nicht zu einer festen Stellung emporhoben. Der vierte gab der Secte ihren Mittelpunkt im Tempel, dessen goldene Kuppeln noch heute im heiligen Teiche zu Amṛtsâr strahlen. Der fünfte Guru Arjun (1581—1616), war ein gebildeter Mann, der das Âdi-Granth sammelte und selber zahlreiche dichterische Beiträge lieferte. Unter ihm gelangten die Sikhs zuerst zu politischer Bedeutung und kamen mit der mohammedanischen Macht in Conflict; dem Mogul giebt die Tradition Schuld an dem Tode Arjun's. Unter seinem Sohne ergriffen die Sikhs die Waffen, und seitdem lebten sie in erbittertem Kampf mit den Mohammedanern und entwickelten in diesem über ein Jahrhundert dauernden Krieg einen Fanatismus und einen Exclusivismus, welche sonst den indischen Secten ganz fremd sind. Seinen Höhepunkt erreichte dieser Kampf unter dem zehnten Guru, Govind-Singh, dem Zeitgenossen des Kaisers Aurangzeb. Er fügte der heiligen Schrift einen Anhang von kriegerischen Liedern hinzu, um den Muth der Sikhs anzufeuern. Dieses Werk, „das Granth des zehnten Königs", hat aber seinen Platz als heilige Schrift nicht behauptet. Govind-Singh gab seinen Unterthanen eine festere politische und militärische Organisation. Als er 1708 starb, hatte er keinen Nach-

folger bestimmt, so dass mit ihm die Reihe der Guru schliesst. Er ist der eigentliche Stifter der Nationalität der Sikhs. Er vereinigte sie zu einem durch eine einfache Einweihungsceremonie (Pahul) verketteten Gemeinwesen (Khâlsâ) und führte dadurch ihren vollständigen Bruch sowohl mit den Mohammedanern als mit den Hindu herbei. Als daher im vorigen Jahrhundert das Mogulreich zusammenbrach, waren die Sikhs im Pendjab, wie die Mahratten in Dekhan, die Erben ihrer Macht. Innere Zwistigkeiten würden aber die Sikhs aufgerieben haben, hätte nicht ein energischer Mann sich erhoben, der sie zur Einheit zu bringen verstand. Es ist Ranjit Singh (1780—1839), der zu Lahore ein Reich errichtete, das den Engländern so viel zu schaffen gemacht hat und erst nach zwei Kriegen 1849 unterworfen wurde. Heute sind im Pendjab noch gegen zwei Millionen Bekenner der Sikh-Religion.

Aus dem Obigen darf man aber nicht den Schluss ziehen, das Reich des grossen Mogul sei ein festes Bollwerk mohammedanischer Orthodoxie gewesen. Dies wäre schon a priori unwahrscheinlich. Das Kaiserhaus war mongolischen Ursprungs, und die mongolischen Eroberer des Mittelalters zeichneten sich im Allgemeinen durch religiöse Weitherzigkeit aus; die verschiedenen Confessionen fanden bei ihnen Aufnahme und Gehör: „Gott im Himmel und der Khan auf Erden“ war ihr Spruch. Waren nun auch die grossen Moguls von Delhi Moslim geworden, ein grosser Eifer für diesen Glauben ist ihnen nicht zuzutrauen, und ihre Unterthanen gehörten der Mehrzahl nach noch dem Hinduismus an. Auf diesem Boden ist die religiöse Wirksamkeit des grossen Akbar erwachsen. Dieser Kaiser beschäftigte sich eingehend mit verschiedenen Religionen. Im Islam erzogen, umgab er sich mit Hindu-Gelehrten und Dichtern und wählte aus seinen indischen Unterthanen die meisten seiner Minister. Aber auch die Gemeinschaft der Parsi zog ihn mächtig an, und mit viel Mühe verschrieb er sich einen Priester, um sich in der Lehre des Mazdeismus unterrichten zu lassen. Endlich wandte er auch dem Christenthum besondere Aufmerksamkeit zu, und portugiesische Missionare gelangten an seinem Hof zu grossem Ansehen. Man hat Akbar als einen Vorläufer der Studien der vergleichenden Religionswissenschaft gepriesen, aber wissenschaftliches Interesse im modernen Sinn lag ihm doch wohl fern. Ein vielbewegtes Leben und eine reiche religiöse Anlage veranlassten den Mann, in den verschiedenen Religionen zu suchen, was seinen Bedürfnissen entsprach, und mit klugem, genialem Blick sah der Kaiser, dass ein Staat, dessen Unterthanen in Glauben wie in Abstammung so verschieden waren, auf religiöse Toleranz angewiesen

sei. Die Hauptreligionen übten nun auf verschiedene Weise ihre Anziehungskraft auf ihn: der Monotheismus des Islam, die tiefen sinnigen Symbole des Hinduismus, der Feuer- und Sonnencultus der Parsi, die moralische Grösse der Gestalt Jesu (während die christlichen Dogmen ihm nicht einleuchteten). Er meinte nun, man könne und müsse Gott auf allerlei Weise anbeten, und unterwarf sich religiösen Gebräuchen aus den verschiedenen Religionen. Dennoch trachtete er auch, den Wahrheitsgehalt, den er überall erkannt hatte, zu einer neuen Religion zusammenzufassen. Von seinem Minister Abu'l Fazl unterstützt, stiftete er die göttliche Religion (Din-Ilâhî), in welcher die Einheit Gottes, die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Welt und die Seelenwanderung die Hauptdogmen bildeten. Der Cultus wurde vornehmlich der Sonne gewidmet, wobei der Kaiser fungirte; als Haupt der Religion hatte dieser eine ganz besondere Stellung, wie denn der Glaube der Ilâhiah seinen Ausdruck in dem Bekenntniss fand: Es giebt keinen Gott ausser Allah, und Akbar ist der Kalif Allah's. Diese neue Religion überlebte den Stifter kaum, wir finden darin aber die Merkmale vieler neueren indischen Glaubensformen: unitarischen Gottesbegriff, der aber dem Pantheismus nicht entsagt, Autorität des Stifters oder Lehrers, moralischen Ernst. Durch diesen letzteren zeichnete die Regierung Akbar's sich besonders aus; das Böse zu unterlassen, war ihm der Kern aller Religionen, und es gereicht ihm zu grosser Ehre, dass er auch den Kinderheirathen und Wittwenverbrennungen, diesen beiden grossen Schäden der indischen Civilisation, energisch entgegentrat.

Ein interessantes Zeugniss für den eklektischen und synkretistischen Geist dieses Zeitalters ist die Schrift eines viel gereisten Mannes, Mohsan Fani's, der im 17. Jahrh. lebte und im Dabistân über die verschiedenen Religionen, die er kennen gelernt hatte, ausführlichen Bericht erstattet. Er unterscheidet deren zwölf, als die fünf Hauptreligionen bezeichnet er die der Parsi, der Hindu, Judenthum, Christenthum und Islam. Ueber den Zustand, in dem diese Religionen sich im 17. Jahrh. in Indien befanden, die Eindrücke eines gebildeten Zeitgenossen zu besitzen, ist von hohem Werth.

Wir haben wohl die wichtigsten, aber lange nicht alle religiösen Reformen der hinduistischen Periode behandelt. Die Anzahl der Lehrer, die eine Schule, Secte oder Religion (die Begriffe sind fliessend) stifteten, war gross, oft aber dauerte ihre Stiftung nur eine Generation, um sich dann wieder in andere Formen aufzulösen.

§ 92. Die Gegenwart.

Litteratur. Von den zahlreichen Reisebeschreibungen, Skizzen u. s. w. sind die meisten werthlos; zu empfehlen sind aber: R. N. Cust, Pictures of indian life (1881); J. Darmesteter, Lectures sur l'Inde (1888). Eine zusammenhängende Darstellung und Uebersicht giebt W. W. Hunter, The indian empire (1882), Goblet d'Alviella, L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous (1884).

Auch in unserem Jahrhundert hat Indien seine grossen Lehrer oder Religionsstifter gehabt und hat der Hinduismus nicht bloss im geräuschvollen Cultus des Volks, sondern auch in der ernsthaften Gedanken- und Gemüthsarbeit grosser Geister seine Lebenskraft bethätigt. Ihre Reihe eröffnet Râmmohun Roy (1774—1833), der Stifter des Brahma-Samâj. Er war ein eifriger Streiter gegen die Idolatrie und hielt an der Einheit Gottes fest, die er in den Veden viel früher geoffenbart fand, als Bibel und Koran sie lehrten. Schon hatte er angefangen, freundliche Verhältnisse mit der europäischen Cultur einzuleiten, als er auf einem Besuch in England starb. Sein Nachfolger Debendranath Tagore that den wichtigen Schritt, mit der Autorität der Veden zu brechen; sein Brahma-Dharma predigte noch bestimmter als die Lehre seines Vorgängers die Einheit und Geistigkeit Gottes, des Schöpfers des Weltalls, dem man ausschliesslich dienen müsse. Nach ihm kam Keshub-Chunder-Sen (1838—1884), ein Mann von feurigem Gemüth, hinreissender Beredtsamkeit und weitreichenden Gedanken, der sich aber durch diese hohe Begabung hinreissen liess, eine Rolle spielen zu wollen, für die seine sittlichen Kräfte nicht hinreichten. Er fing damit an, dass er die religiöse Reform auch in socialer Hinsicht durchzusetzen versuchte; über den Kastenunterschied setzte er sich ganz hinweg. Hierüber kam es schon 1866 zum Bruch, indem Debendranath-Tagore diese radicalen Consequenzen scheute; er blieb das Haupt der Gemeinde, die hinfort den Namen Adi (alter)-Brahma-Samâj führte, während die Neuerer unter Keshub sich als Brahma-Samâj von Indien constituirten. In diesem Kreise führte nun Keshub-Chunder-Sen seine socialen Gedanken immer mehr durch, er trat den Kinderheirathen und den heidnischen Riten der Hindureligion entgegen, fügte sich aber beiden, wo es galt, durch die Verbindung seiner Tochter mit einem Mahârâja seiner Religion Aussicht auf weitere Verbreitung zu verschaffen. Daneben hat er aber viele, zum Theil recht hohe Gedanken zu gestalten gesucht. Sein offener Geist empfing die tiefsten Eindrücke sowohl von der indischen wie von der christlichen Philosophie und Religion, und beide suchte er in einer höheren Einheit zusammenzufassen. Mehr als je einer seiner Landsleute richtete er seine Blicke

nach Europa; auf einer Reise dorthin wurde der geistreiche Mann in den höchsten Kreisen der Bildung übertrieben gefeiert, und mit Max Müller blieb er seitdem in regem brieflichen Verkehr[1]. Der Gedanke reifte allmählich in ihm, er könne dem Princip der allgemeinen Religionswissenschaft, wie sie in Europa verstanden wurde, eine praktische religiöse Wendung geben und eine Religion stiften, in welcher die Wahrheitselemente aller aufgenommen würden. Christus räumte er unter den Propheten die erste Stelle ein, und als er in einem glänzenden Vortrag Christus als den grossen Wahrheitslehrer auch für Indien vorgestellt hatte, meinten Viele schon, er wolle zum Christenthum übergehen. Das war aber nicht seine Meinung: er wollte nur den Gegensatz zwischen Europa und Asien, Christ und Hindu, in seiner neuen kosmopolitischen, unitarischen, mystischen Religion überwinden. In dieser Religion nahm seine eigene Person, als die des inspirirten Anführers, stets mehr Platz ein. Wegen seiner Theorie der Âdeça, d. h. der inneren providentiellen Leitung, der Stimme des Gewissens als Autorität in Religionssachen, warnte ihn Max Müller. Endlich kam es auch äusserlich zu einer neuen Religionsstiftung; 1880 proclamirte Keshub die neue Oekonomie (Nava Bidhan, the new dispensation), worin die Harmonie der Religionen erreicht sein sollte, die Gedanken einer geistigen Religion aber vielfach in Symbolen ausgedrückt sind, die er dem Hinduismus entlehnte. Die Bedeutung dieser ganzen Entwickelung des Brahma-Samâj liegt aber mehr im Werth der Personen und der Principien als in der Ausbreitung der Religion, die ihre Anhänger nur unter den Gebildeten in den Städten zählt und keine dauerhafte Wirkung auf das Volk ausübt. Eine Reaction rief sie hervor im Arya-Samâj unter dem gelehrten und ehrenwerthen Dynananda-Sarasvati (1827—1883), der die Autorität der Veden vertheidigte bis zu der Behauptung, alle wahre Kenntniss (auch die unserer Zeit) hätten schon die vedischen Sänger besessen.

---

[1] Siehe Max Müller, Biographical Essays (1884).

Die Perser.

Von Dr. Edv. Lehmann (Kopenhagen).

Litteratur. Ueber die Perser handeln in ihren allgemeinen Werken über Geschichte des Alterthums M. Duncker, Fr. Lenormant, Ed. Meyer u. A.; ferner F. Justi (in Oncken); Flathe (in Ersch u. Gruber); G. Rawlinson, The five great oriental monarchies (das alt-persische Reich ist die fünfte der hier behandelten Monarchien, als sechste und siebente hat der Verfasser später die Monarchien der Arsaciden und der Sassaniden hinzugefügt); Th. Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte (1887, behandelt die Geschichte unter den Achaemeniden und den Sassaniden); A. von Gutschmid, Geschichte Iran's und seiner Nachbarländer von Alexander dem Grossen bis zum Untergang der Arsaciden (1888): die beiden letztgenannten Werke sind deutsche Ausgaben von Artikeln der Enc. Br.

Wie Lassen die indische, so hat Spiegel in mehreren Werken die persische Archäologie begründet, u. A. in Eranische Alterthumskunde (3 Bde, 1871/73/78). Später hat W. Geiger, Ostiranische Cultur im Alterthum (1882), mehr die socialen und häuslichen Verhältnisse in den Vordergrund gerückt (auch in englischer Uebersetzung durch einen Perser aus Bombay).

Ueber die heilige Litteratur und die Religion handeln: M. Haug, Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis (3e ed. 1884, ed. E. W. West); derselbe: die fünf Gâthas oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger (2 Abth., 1858/60); Fr. Windischmann, Zoroastrische Studien (1863). Die Uebersetzungen des Avesta von Fr. Spiegel (3 Bde, 1852/59/63, ausführl. Commentar in 2 Bdn, 1865/69), C. de Harlez (französich, 2e éd., 1881), J. Darmesteter und L. H. Mills (S. B. E. IV, XXIII, XXXI) und Darmesteter in Annales du Musée Guimet (3 Bde) sind mit ausführlichen Einleitungen versehen, die werthvolle Beiträge für die Religionsgeschichte enthalten. Als solche Beiträge sind auch zu betrachten J. Darmesteter, Haurvatât et Ameretât (1875) und Ormuzd et Ahriman (1877); C. P. Tiele, Geschiedenis van den godsdienst II, handelt über die Perser. Ueber die Geschichte der Forschung vgl. die Introduction von A. Hovelacque, L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme (1880; der Rest des Buches werthlos).

§ 93. Das medo-persische Volk.

Das geschichtliche Auftreten der Perser ist von dem der Inder so verschieden wie möglich. Die indischen Stämme tauchen in unabsehbarer Vorzeit allmählich auf. Von ihrem nomadisirenden, primi-

tiven Leben haben sie sich noch nicht befreit, als ihre erste Religion schon vollentwickelt und in einer gelehrten Litteratur niedergelegt ist. Ihre Kriege sind Stamm- und Rassenkämpfe, ihre Politik ist kleinstaatlich, als Nation treten sie nie in der Weltgeschichte auf. Die grossen Geschicke, die über die indischen Völker hingegangen sind, haben ihr inneres Leben nicht viel verändert, und nach Jahrtausenden finden wir dieselben politischen Zustände, dieselben Sitten, dieselben Lebensanschauungen bei diesen unerschütterlichen Völkern.

Im schärfsten Gegensatze zu diesem seichten Lebenslaufe entfaltet sich das Drama des persischen Volkes. Aus einer ganz verborgenen Vorzeit heraus treten sie plötzlich in das volle Licht der Geschichte. Mit staunenswerther kriegerischer Tüchtigkeit und unter Führern von glänzender politischer Begabung breiten sie ihre Macht über die alten Reiche des westlichen Asien aus und gründen im Laufe weniger Generationen ein Weltreich von Turan bis nach Abyssinien, vom Indus bis an das ägäische Meer. Durch weise Liberalität und durch werthvolle civilisatorische Maassregeln noch mehr, als durch Kraft und Klugheit der Despoten wird dieser ungeheuere Staat einer festen Gliederung entgegengeführt, und eine blühende Cultur erwächst auf dem neuen Boden, bis das grenzenlose Unternehmen an seiner eigenen Grösse scheitert, und mit dem jähen Sturze des Reiches die kaum 200jährige Cultur zusammenbricht. Das parthische Reich, das sich auf dessen Ruinen erhebt, hat zwar die kriegerische Kraft der alten Perser, nicht aber ihre Civilisation geerbt und konnte sich wohl eben desshalb nicht auf die Dauer behaupten. Jahrhunderte von wüsten Völkerkämpfen mussten jedoch hinzukommen, um die Selbständigkeit des Volkes dauernd zu vernichten, und erst nach seiner Verschmelzung mit den Mohammedanern sehen wir seine Sprache und Religion allmählich erlöschen oder in andere Existenzformen übergehen.

Der Charakter des persischen Volkes ist schon mit diesem seinem Schicksale gegeben und leuchtet überdies nicht nur aus ihren eigenen Schriften, sondern auch aus den bewundernden Beschreibungen der Alten hervor. Dem kräftigen Wuchs und der körperlichen Tüchtigkeit entsprechend, besassen die Perser einen energischen Willen, gestählt in Kämpfen mit einem rauhen Klima und mit den Gefahren ihres Nomadenlebens im Gebirge und auf der Steppe. Muth und Ernst haben sie dort erworben, aber auch eine Scheu vor der finsteren, unheimlichen Seite des Daseins, die sich in ihren Sitten und ihrer Religion immer und immer bezeugt, und die für die ganze geistige Existenz verhängnissvoll geworden wäre, wenn sich nicht ein ebenso

fühlbares Streben nach Licht und Macht und Besiegung des Bösen in ihnen geregt hätte.

Die intellectuelle Begabung der Perser ist ein klarer, oft nüchterner Verstand. Das üppige Phantasiren der Inder ist ihnen fremd; wo ihre Dichtungen Schönheit besitzen, was im Alterthum selten vorkommt, besteht diese meistens in der Energie und der Realität des Ausdruckes und in dem Fluge, wozu die Erhabenheit des Gedankens hinreisst. Selbst die theologische Speculation ist mehr ein praktisches Zurechtlegen der Mächte des Daseins als Grübeln oder beschauliche Betrachtung, und ihr religiöser Cult trägt, so werthvoll er für die Erziehung des Volkes gewesen sein mag, mit seinen trockenen Hymnen und ermüdenden Observanzen ein recht ödes Gepräge.

Doch fehlte es den alten Persern keineswegs an Einbildungskraft. Sie besassen die Phantasie, die zu grossen Thaten und zu grossen Gedanken nothwendig ist. Wie es ihnen nicht zu weit schien, nach Aethiopien und dem Donaulande vorzudringen, so war auch der Blick, den sie über das Dasein warfen, von erstaunlicher Weite: Gut und Böse, Gott und Mensch, Diesseits und Jenseits fassten sie alles in scharfer Gegensätzlichkeit, verstanden jedoch alle diese Ideen zu einem festen, in sich geschlossenen Weltbild zusammenzufügen. Das Schwanken vom träumerischen Idealismus bis an den reinen Materialismus, das uns bei den Indern unaufhörlich entgegentritt, ist in dem persischen Gedankenleben völlig ausgeschlossen, weil sie vom ersten Anfang die beiden Seiten des Daseins in ihrem natürlichen Gleichgewicht erfasst hatten.

Die dualistische Weltanschauung, die alle Gedanken der früheren Perser durchdrang, bildet besonders den theoretischen Unterschied zwischen ihnen und den Indern; von dem speculativen Monismus derselben entfernen sich die Perser aber zugleich durch die rationalistische Art ihres Denkens und durch ihre Vorliebe für die praktische Seite des Lebens. Rüstige Thätigkeit ist auch in ihrer Frömmigkeit erkennbar: nicht die Erlösung vom Weltübel oder schlechthin von der Welt, sondern die Besiegung des Bösen und Schlechten in der Welt ist ihre religiöse Aufgabe, und zwar suchen sie diesen Sieg nicht durch Weltflucht oder durch Vernichtung des Ich, sondern durch positive Behauptung und Förderung des Lebens zu erringen. Dadurch erhält die altpersische Religion ein unverkennbares praktisch-ethisches Gepräge, welches sie von der vedisch-brahmanischen Religion auf's Bestimmteste unterscheidet.

Als das Hauptinteresse dieser religiösen Ethik ist wohl die Wahrung der Reinheit zu bezeichnen; diese ist aber nicht nur als

körperliche Sauberkeit und Vermeidung des Unreinen, sondern auch als wirkliche sittliche Unbeflecktheit zu verstehen, die unter den vielen rituellen Reinigungen und der peinlichen Behutsamkeit im täglichen Leben doch als ein bewusstes Ideal hervorschimmert. Die Observanz wird demzufolge die religiöse Hauptverrichtung, die einen ganz sacralen Charakter erhält. Die altpersische Religion ist eine Observanzreligion, wie die vedische eine Opferreligion ist, jedenfalls spielen in dem Avesta, das wir besitzen, die Sühnungen und Reinigungen eine weit grössere Rolle als das Opfer, und was die Menschen erreichen wollen, wird nicht zunächst durch das Opfer erzielt. Mögen nun sehr viele von diesen gesetzlichen Vorschriften recht unfruchtbar und unsinnig sein, so gewinnt doch „das Gesetz" eine löbliche ethische Bedeutung und zwar in zwei Beziehungen. Erstens durch den Eifer, mit dem man auch auf geistigem Gebiete nach der Reinheit strebt und diese in Wahrheitsliebe, in Gerechtigkeit, Treue u. ä. findet, zweitens dadurch, dass man auch durch positive praktische Arbeit, die zugleich oft einen zweifellos culturellen Charakter hat, die Herstellung der Reinheit und die Besiegung des Bösen sucht. Die Strenge, mit der die Perser diese sittlichen Maassregeln durchführten, hat für ihr ganzes Auftreten als Volk und für ihren Staatsbau ebenso sicher die grösste Bedeutung gehabt, wie der Mangel an Ausdauer, der leider so schnell die höheren Kreise der Perser zu sittlicher und körperlicher Schlaffheit führte, zum Fall des Reiches sehr viel beigetragen hat. Der alte ethische Sinn ging jedoch nicht gänzlich verloren und lebt fort in den spärlichen Resten des Volkes, die noch den Parsinamen tragen und sich zur Religion Zarathustra's bekennen.

So sind die Perser in ihrem Charakter wie in ihrem Schicksale von den Indern weit verschieden. Kaum sollte man glauben, dass diese beiden Völker aus einem Stamm entsprungen sind und eine lange Vorzeit gemeinsam gehabt haben. Und doch ist dies über jeden Zweifel erhaben. Die Verwandtschaft der Sprachen, die beinahe nur Dialekteigenthümlichkeiten unterscheiden, die Uebereinstimmung in Sagen und Gebräuchen, dazu noch die geographische Lage sind untrügliche Beweise dafür. Offenbar sind die Inder von den gebirgigen Gegenden, die späterhin die Iranier allein bewohnten, nach dem Lande des Indus vorgedrungen, und wahrscheinlich haben sie noch lange nach der Trennung der Indogermanen mit den Iraniern einen Stamm gebildet, denn was diese Völker verbindet, ist nicht immer indogermanisches Gemeingut. Zu welcher Zeit die Trennung der beiden Stämme sich vollzogen hat, wird wohl nie berechnet werden; dass sie lange Zeit vor der Ausbildung der vedischen Cultur stattgefunden haben muss, das verbürgt

schon der ganze Charakter der Veden, die offenbar auf indischem Boden entstanden sind. Auch die altpersische Litteratur und die Geistesrichtung, die sie vertritt, hat so entschieden ihr eigenes Gepräge, dass man sicher vermuthen darf: die iranischen Völker sind lange ihre eigenen Wege gewandert und haben sich ihre Sitten und Gedanken selbständig gebildet, bis es sich zur Zeit ihrer politischen Erhebung zeigte, zu welcher Höhe sie auch ihre religiöse Entwickelung gebracht hatten.

§ 94. Heimath und Stifter der Religion.

Von den iranischen Völkern, die in den Ländern zwischen dem kaspischen Meere und dem persischen Meerbusen sesshaft waren, sind zunächst die Bewohner Susianas, des westlichen Abhanges des iranischen Hochlandes, auszuscheiden. Bekanntlich wurde Susiana von den Medern erobert und Susa in der persischen Zeit eine Stadt von grösster Bedeutung; auch wissen wir, dass die dritte Sprache der dreisprachigen Keilinschriften die susische ist. Welchen Einfluss die Cultur des Volkes, dessen Sprache so ehrenvoll berücksichtigt wurde, auf die Eroberer ausgeübt hat, wissen wir aber nicht, so wenig wie wir irgend eine religiöse Verbindung zwischen den beiden Völkern nachweisen können; denn unser Wissen von der susischen Religion beschränkt sich auf einige Namen von Göttern und Cultstellen. Diese unsere Unwissenheit ist umso mehr zu bedauern, als wir vermuthen dürfen, dass von dem mächtigen Nachbarstaat Babylon, dem grössten Culturplatz des mittleren Asien, sich religiöse und culturelle Strömungen durch Susiana nach den iranischen Ländern hin bewegt haben. Die Susis, die im frühen Alterthum einen kräftigen Culturstaat gebildet haben, sind nach dem Wenigen, das man von ihrer Herkunft und ihrer Sprache weiss, weder für Iranier zu halten, noch haben sie, wie man gemeint hat, etwas mit den Sumerern in Südbabylonien zu thun. Sie sind, wie ihre Sprache beweist, Elamiten; eine genauere ethnologische Bestimmung der Susis ist aber bis auf Weiteres unmöglich, ebenso wie ihre Sprache sich mit Sicherheit keiner der bekannten Sprachgruppen angliedern lässt.

Was nun die Meder betrifft, das westlichste der iranischen Völker und zugleich dasjenige, welches in der Geschichte am frühesten aufgetreten ist, so ist zunächst zu bemerken, dass die Skythen der Alten allem Anschein nach ihre Stammverwandten gewesen, ja selbst als medische Stämme zu bezeichnen sind. So ist der Culturstaat Medien nur ein Theil des medischen Gebietes, und die blühende, ja fast verfeinerte Cultur der Meder hat sich aus dem Untergrund eines nomadischen, skythischen Lebens erhoben. Bekanntlich wurde diese Cultur von den

Persern aufgenommen; nicht nur die ledernen Kleider legten sie ab, um sich mit den weichen Gewändern der Meder zu umhüllen, auch die städtische Bildung der älteren Civilisation und viele ihrer Sitten wurden die Grundlage für die junge Cultur der Eroberer. „Media capta ferum victorem cepit.“ Die Verschmelzung der beiden Volkselemente war überhaupt eine so innige, dass man nach Cyrus oder Darius wohl nur von einem medo-persischen Volke sprechen kann, wie denn die Griechen die Perser hartnäckig „Meder“ nannten.

Diese Thatsache ist für unsere Hauptfrage interessant, ob auch die „altpersische Religion“, die wir kennen, d. h. die Religion Zarathustra's als eine medo-persische zu bezeichnen ist, und von welchem der beiden Elemente sie in diesem Falle ihren Grundcharakter genommen hat.

Auch diese Frage bereitet uns endlose Schwierigkeiten; von der alt-medischen Religion wissen wir viel zu wenig. Nur das geht klar hervor, dass die Religion der Meder sich zu fester Form entwickelt hatte und dass die Priester eine hervorragende Stellung einnahmen lange vor der persischen Zeit. Die Magier haben in die Politik der Meder entscheidend eingegriffen und als die religiösen Leiter des Volkes sassen sie so fest, dass selbst ein so gewagter Versuch wie der Aufstand des falschen Smerdis ihr Ansehen nicht für lange Zeit erschüttern konnte.

Dass die persische Dynastie nicht ohne Weiteres das herkömmlich Medische hat gelten lassen, lässt sich eben aus den Reibungen vermuthen, die mit dem Namen des falschen Smerdis verbunden sind. In dem Aufstand der Magier einen Versuch zu sehen, die alte Macht der Priesterschaft und vielleicht auch die alte Form der Religion wiederherzustellen, ist gewiss nicht zu gewagt, und wenn wir die Inschriften richtig deuten, hat Darius ihnen den Streich mit so ernsten Maassregeln vergolten, dass er bis zur Einziehung der priesterlichen Güter gegangen ist. Was die persischen Familien und vor Allem das Königshaus als ihr religiöses Sondergut von der Heimath mitgebracht haben, ist schwer zu ersehen; nur eins steht fest: die eigenthümlich medische Luftbestattung der Todten haben sie nicht gekannt; ihre Verstorbenen wurden, wie wir von den Königsgräbern wissen, nach gewöhnlicher orientalischer Art begraben, und die Perser haben diese Sitte bewahrt, ohne sich von den Geboten der heiligen Schrift anfechten zu lassen, die eben die Luftbestattung für die einzig zulässige erklären. Auch die Verbrennung des Krösus ist in diesem Zusammenhang von Interesse. Mag auch diese, wie man behauptet hat, eine Selbstverbrennung des besiegten Monarchen gewesen sein, etwa wie die des Sardanapal: dass Cyrus in

diesem Falle das Unternehmen nicht verhindert hat, spricht doch dafür, dass er es mit der Heiligkeit des Feuers nicht so genau genommen hat, wie es die zarathustrische Lehre befiehlt; denn nach dieser darf das heilige Element durchaus nicht von einem Leichnam verunreinigt werden. Aber auch die gewöhnliche Auffassung der Begebenheit bringt uns nicht weiter; denn hätte man gewusst, dass Cyrus ein eifriger Zarathustrabekenner war, so hätte man ihm schwerlich eine solche Todsünde, wie die absichtliche Verbrennung eines Menschen, angedichtet.

Ueberhaupt ist es fraglich, ob der Begründer des persischen Reiches viel von den medischen Sitten angenommen hat; ob er ein Anhänger der zarathustrischen Lehre gewesen ist, lassen die spärlichen persischen Urkunden uns ebenso wenig erkennen. — Ganz anders steht die Sache mit Darius. In den Inschriften bezeugt er sich als thätiger Ormuzdgläubiger, und schon dieser Gottesname verbürgt, dass sein Glaube kein primitiver Parsismus war, sondern auf der bestimmt entwickelten Lehre des Zarathustra beruhte, denn der Name Ahura Mazda hat durchaus den abstract-dogmatischen Charakter dieser Theologie und ist ohne sie nicht denkbar. Ein besonderes Verhältniss kann Darius veranlasst haben, sich der zarathustrischen Religion anzunehmen. Im Avesta, der Bibel der Perser, und zwar nicht eben in den jüngsten Theilen desselben, wird nämlich ein Fürst Vistâspa als der mächtige Beschützer des rechten Glaubens gepriesen. Er ist der Arm und der Helfer des Gesetzes, er hat der Reinheit einen weiten Weg gebahnt und den Glauben in die Welt gebracht. Er wird der Sraosha genannt, der Engel des Gehorsams, der den Menschen die Wahrheit bringt. Dieser Vistâspa wurde schon im Avesta mit dem berühmten Vistâspa, den die Griechen Hystaspes nannten, dem Vater des Darius, identificirt. Dies ist aber offenbar falsch, denn Hystaspes wurde erst durch seinen Sohn ein Mann von grösserem Einfluss, und die Lehre Zarathustra's wird schon bestanden haben lange vor dem Auftreten des Darius. Dagegen ist nicht unwahrscheinlich, dass der Vistâspa des Avesta ein älteres Glied der achämenidischen Familie gewesen ist, ebenso wie Fraortes, dessen Name „der Bekenner“ bedeutet, augenscheinlich nach seinem Verhältniss zu der neuen Religion genannt worden ist. Fraortes, der Vorgänger des Kyaxares, welcher 606 Niniveh eroberte, wird also in der Mitte des 7. Jahrh. gelebt haben. Die Lehre, zu der er sich „bekannte“, muss also älter sein; ob er der erste „Bekenner“ gewesen ist, kann man nicht sagen, die Ehre gebührt wohl Vistâspa, von dessen Zeit wir leider nichts wissen.

Die zarathustrische Lehre wird also in diesem Falle für Darius

nur ein Erbstück von den Vätern gewesen sein; aus welchem Grund er derselben so eifrig Vorschub geleistet hat, ob aus persönlicher Ueberzeugung oder weil es mit seinen Interessen für seine Perser und gegen die Magierpartei zusammenhing, lässt sich vorläufig nicht sagen.

Wir haben den Namen Zarathustra genannt, ohne an der historischen Existenz des Propheten zu zweifeln. Natürlich ist Zarathustra nicht dem Schicksal entgangen, von modernen Religionshistorikern für eine mythische Gestalt gehalten zu werden. Der Holländer KERN hat — wie schon früher sein Landsmann TIELE — zu diesem Wagstück seinen berühmten Namen hergegeben und hat theilweise bei DARMESTETER, kaum aber bei vielen anderen Zustimmung gefunden. Die Sache liegt ähnlich wie bei der Behandlung der Buddhalegende: Wenn man die späten und schlechten Erzählungen von dem heiligen Manne betrachtet, möchte man glauben, man hätte es nur mit Mythen und Märchen zu thun; geht man aber zu den wirklich alten Quellen, so wird die Sache ganz anders. Die Zarathustra-Berichte des jüngeren Avesta und noch mehr die des ganz abenteuerlichen neupersischen „Zarthust nâme", des Zarathustrabuches, sind überwiegend legendarisch, die alten Gâthahymnen dagegen nicht: hier stehen wir keiner Gottheit oder Sagengestalt gegenüber, vielmehr sehen wir einen Menschen und Mann, vom Geiste und Glauben eines Propheten getragen, einen Mann, der gelebt und gelitten, gehofft und gekämpft hat, und dessen Persönlichkeit und Gedanken der Religion wirklich ihr Gepräge gegeben haben. Denn diese ist keineswegs eine von selbst emporgewachsene Volksreligion, deren Vorstellungen und Gebräuche, wie etwa in den Veden, mit Aberglauben und Zauberei reichlich versetzt, ein buntes Gemenge bilden; wir sehen vielmehr hier eine von Haus aus scharf durchdachte und in System wie in Praxis consequent durchgeführte Theologie, die gegen den Volksglauben, auf dessen Boden sie entstanden ist, eine ganz bestimmte Position einnimmt und alles streng verurtheilt, was sich mit dem Systeme nicht verträgt. Aber ein solches System weist mehr auf die energische Wirksamkeit einer einzigen Persönlichkeit hin, als auf zufällige Selbstbildung religiöser Ideen, und wäre es selbst in priesterlichen Kreisen. Wäre die Existenz Zarathustra's auch nicht im Avesta so reichlich bezeugt, wie man es in einem solchen Buche überhaupt erwarten darf, so würde man schon aus dem Charakter seines Werkes auf einen Mann wie ihn zurückschliessen können.

Das Vaterland Zarathustra's wird von allen morgenländischen Quellen nach Westiran verlegt und zwar von den besten nach der

an Atropatene, die nordwestliche Landschaft des medischen Reiches, angrenzenden Gegend. Hier muss das Land Airyana Vaêja, das das Avesta immer als das Land des Propheten hervorhebt, zu suchen sein, auch der Bundehesh lässt ihn dort gelebt haben. Anderen Berichten zufolge soll er in Gezn in Atropatene selbst geboren sein und sich in der Priesterstadt Ragha aufgehalten haben. Alle diese Angaben weisen uns aber nach der nordwestlichen Ecke des medischen Gebietes. — Zarathustra's Familienverhältnisse sind uns nicht unbekannt. Im Avesta wird er häufig nach seinem Ahnherrn Spitama genannt, und die Spitamiden scheinen sich eines gewissen Ansehens erfreut zu haben; soll man nach den Namen des Propheten (der etwa „der Kameelreiche" bedeutet) und seines Vaters Pourushâspa (pferdereich) urtheilen, so hat sich Wohlstand zu dem Ansehen gesellt. Am Hofe des Königs Vistâspa hat Zarathustra mächtige Verbindungen gehabt. Mit Jamâspa, dem Minister des Königs, stand er in freundschaftlichem Verkehre, ja er heirathete sogar dessen Nichte Hvôvi, die Tochter Frashaostra's. Söhne und Töchter des Zarathustra werden schon im Avesta genannt, und es knüpft sich an seine drei Söhne die Sage, dass die drei iranischen Stände: Priester, Krieger und Ackerbauern von ihnen abstammen.

Um diese historischen Angaben, die, an und für sich spärlich genug, wegen des gänzlichen Mangels an Zeitbestimmungen gleichsam in der Luft schweben, hat sich selbstverständlich im Laufe der Zeit ein Kreis von mehr oder weniger fabelhaften Legenden gebildet. Teufel und Schlangen bedrohen schon in den Träumen der Mutter den künftigen Propheten, aber sie sieht auch, wie dieser, vom Lichte umstrahlt, das Heer der Finsterniss verscheucht; dass er bei seiner Geburt gelacht habe, wurde im Alterthum häufig erzählt. Mit siegreicher Ueberlegenheit überwindet er alle Drangsale und Schwierigkeiten, die ihm vom bösen Zauberkönige Duransarun schon in seiner Kindheit bereitet werden. Aus ihm durch Meuchelmord, Feuer und wilden Thieren drohenden Gefahren wird er wunderbar durch göttliche Kraft gerettet, bis er als ausgewachsener Jüngling offen seinen Abscheu gegen die Zauberei ausspricht und bald darnach die Berufung zum Propheten durch gewaltige Träume erfährt. Die Offenbarung, die ihm alle Weisheit verlieh, hat er, von Engeln in den Himmel geführt, in Gesprächen mit Ormuzd selbst empfangen[1].

Aus dem Leben Zarathustra's weiss das Avesta nur einen bedeutsamen Zug direct zu erzählen, nämlich seine Versuchungsgeschichte

[1] Nach Spiegel, Leben Zarathustra's (Sitzungsberichte, Bayr. Akad. Philos. Classe, 1867).

(Vendîdâd XIX). Auf des Teufels Geheiss stürzt ein Dämon auf Zarathustra los, um ihn zu vernichten, aber mit den heiligen Gebeten schlägt der Prophet ihn zurück und geht jetzt, mit grossen Steinen bewaffnet, gegen die Dämonen angreifend vor. Da wird dem Teufel bange, und er sucht ihn nun durch Verlockung, durch Versprechung irdischer Herrschaft, von dem guten Gesetz abzubringen. Doch Zarathustra's Ablehnung ist bestimmt: „Nimmer will ich das Gesetz der Mazdaanbeter verlassen, müsste auch mein Leib und meine Seele bersten!"

Von Zarathustra's weiterem Leben erzählt die Legende noch eine Reihe von Wundern nach der gewöhnlichen Art der Legenden; nur die Sage, dass er sich seiner Frau Hvôvi nahte und dreimal seinen Samen verlor, hat jedoch Bedeutung gewonnen, denn aus diesem Samen, der in dem Wasser aufgehoben wird, sollen die drei grossen Helden der künftigen Erlösungszeit hervorgehen.

Für die Localisirung der frühesten Zarathustrareligion ist es von Bedeutung, dass die Heimath des Propheten mit ziemlicher Sicherheit in das nordwestliche Iran verlegt werden kann; in Bezug auf den Ort seiner Wirksamkeit herrscht aber bei den morgenländischen Quellen nicht dieselbe Uebereinstimmung. Mehrere derselben lassen nämlich Zarathustra als Prophet in Baktrien aufgetreten sein. Dort soll Vistâspa gelebt, dorthin Zarathustra sich begeben und mit Hülfe des Fürsten die neue Lehre begründet haben. So wäre die Religion Zarathustra's also eine baktrische und der ganze Culturboden, auf dem sie entstanden, wie die Sprache, in der sie verkündet wurde, ostiranisch. Dieses stimmt allerdings mit dem jüngeren Avesta, dessen Gepräge in so hohem Grade ostiranisch ist, dass z. B. die Aufzählung der Länder, aus denen „die Welt" besteht (im 1. Cap. des Vendîdâd) nur eine Provinz aus Westiran mitnennt. Aber eben diese Einseitigkeit lässt uns ahnen, wie dieses ostiranische Gepräge zu Stande gekommen ist. In der That ist sowohl das jüngere Avesta, wie die späteren Sagen im jüngsten Alterthum entstanden, im Reiche der Sassaniden, das eben in Baktrien seine Hauptstätte hatte; natürlicher Weise hat man da von einem ostiranischen Gesichtspunkte aus gedichtet und wohl auch den glaubenseifrigen Fürsten zu Ehren die zarathustrische Religion überhaupt in Baktrien entstehen lassen.

Dass der alte Hystaspes aber kein baktrischer Fürst war, steht ganz entschieden fest: kein Wort im Avesta deutet darauf hin, und die zuverlässigsten griechischen Berichte lassen ihn gerade in Westiran, in Medien, geherrscht haben. So wird Zarathustra's wunderbare Reise nach Baktrien ganz überflüssig; er wird da gewirkt haben, wo

er herstammte, wie es im Alterthum das natürlichste war. Sonderbar wäre es auch, wenn eine so sinnig durchdachte, abstracte Theologie wie die des Zarathustra, in dem rohen Hirtenvolke der Baktrier plötzlich entstanden wäre; für eine derartige Lehre wird ein Land wie Medien mit seiner alten Cultur und langen religiösen Entwicklung ein viel geeigneterer Boden gewesen sein.

Wenn wir so ohne Bedenken Zarathustra einen Meder nennen und seine Lehre für eine in Medien entstandene Theologie halten, so erhebt sich die Frage, in welchem Verhältniss dieser Mann und seine Lehre zu der medischen Priesterschaft gestanden habe. Hat Zarathustra zu den Magiern gehört? Diese Möglichkeit ist durch den Umstand keineswegs ausgeschlossen, dass Conflicte zwischen den Magiern und den Bekennern seiner Lehre entstanden sind, denn eben, wenn die neue Religion von Leuten, die der älteren angehört haben, gepredigt wird, wird die persönliche Spannung erst recht ernst. Interessanter ist dagegen der Umstand, dass der Magiername im ganzen Avesta sorgfältig vermieden wird. Zarathustra sowohl wie seine Priester nennen sich immer und ausschliesslich âthravans, Feuerpriester, und verbinden besonders hohe und strenge Vorstellungen mit diesem Namen. Nun ist es möglich, dass die Âthravans eine besondere Art oder Klasse von Priestern gebildet haben, die in den nördlichen Gegenden Mediens, in Atropatene und dem Grenzlande gegen Armenien, wo die grossen Erdfeuer sich befinden und wo der Feuercult stark vertreten war, ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Dann wäre das Vordringen der zarathustrischen Lehre identisch mit einem Kampfe zwischen zwei Priestergeschlechtern. Wahrscheinlicher ist aber doch, dass das Wort âthravan nur eine Functionsbezeichnung des medischen Priesters war; denn die Magier bildeten, wie Herodot uns berichtet, einen Stamm, und es ist möglich, dass das Wort „Magier" sie eben nur nach ihrer Herkunft bezeichnet hat, während sie sich selbst nach ihrer Wirksamkeit — jedenfalls im Avesta — Feuerpriester genannt haben. Später gewann der populäre Magiername die Ueberhand und ist noch in dem heutigen Priesternamen der Parsen, Mobed (moghpati, Magiervater), zu erkennen.

Die Spannung zwischen dem Neuen und dem Alten wird darum nicht ein Kampf zwischen Priesterklassen, sondern ein Kampf zwischen Priesterlehren gewesen sein; worin der Unterschied der Lehre, um den man gestritten hat, bestand, ist ganz unmöglich zu entscheiden. Wahrscheinlich war er nicht geringer, als er gewöhnlich ist zwischen den Ansichten eines genialen Propheten und den compacten Lehrsätzen und Riten einer herkömmlichen Priesterschaft.

In welchem Sinne können wir nun diese in Medien entstandene Religion „die Religion der Perser" nennen? Kaum desshalb, weil sie durch eine Zersetzung mit persischen Glaubenselementen zu Stande gekommen ist; denn nach allem, was wir wissen, war die zarathustrische Lehre vollständig ausgebildet, lange bevor von Persern die Rede war, und was die Letzteren an Eigenthümlichkeiten gehabt haben, scheint viel eher neben ihrem zarathustrischen Glauben bestanden zu haben. Aber das Haus der Achämeniden und mit ihnen der Stamm der Perser hat sich dieser Religion angenommen, ihr zum Siege über das ältere Magierthum verholfen und in dem grossen Reiche, das es errichtet hat, Geltung verschafft. Wie die medische Cultur ohne die Vermittelung der Perser kaum je zu der Cultur eines Weltreiches geworden wäre, so ist auch die Lehre des medischen Reformators doch erst durch sie zu ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung gelangt. Sie haben den Werth dieser Religion eingesehen und sich entschlossen, nach ihr zu leben, die Religion wurde gross mit ihnen, wie auch sie mit der Religion mächtig wurden; dadurch haben sie verdient, dass der Glaube nicht nur die Lehre Zarathustra's, sondern auch die Religion der Perser genannt wird.

§ 95. Religiöse Litteratur.

Bevor wir die Hauptzüge dieser Religion darzustellen versuchen, müssen wir ihre Litteratur kurz besprechen. Vor Allem kommt hier das Avesta, die heilige Schrift der Perser, in Betracht. Avesta bedeutet „Wissen"; dieses Wissen ist aber durch Offenbarung zu Stande gebracht; der Prophet hat in Gesprächen mit dem Gotte oder seinen Geistern „das Gesetz" erhalten, um es den Menschen zu verkünden. Der Name „Zend-Avesta", den man häufig liest, bedeutet etwa „das commentirte Avesta" („Zend" = Tradition)[1].

Das ursprüngliche Avesta soll eine umfangreiche Litteratur gewesen sein, die auch das ganze Gebiet der Wissenschaft umspannte. Der grösste Theil ist aber früh verloren gegangen; einer kaum glaubwürdigen Tradition zufolge soll er von Alexander vernichtet worden sein, viel eher tragen wohl die Araber die Schuld. Was wir besitzen, sind leider nur Fragmente und zwar in schlechter Ueberlieferung und in einer Sprache, die besonders in den ältesten, wichtigsten Theilen des Buches sehr schwer zu verstehen ist[2].

[1] Ganz fälschlich ist daher das Wort „Zend" für eine Bezeichnung der Sprache des Avesta gehalten worden; gerade die Commentare sind in einem späteren Dialekt (Pehlevi) geschrieben.

[2] Die ersten Handschriften von Bedeutung wurden 1761 von dem kühnen

Unser Avesta zerfällt in verschiedene Theile, von denen wir als die wichtigsten die Yasnas, die Yashts und das Vendîdâd nennen. Das Opferbuch Yasna ist nach ritualistischen Principien geordnet. Es enthält die Hymnen, die bei den Opferhandlungen recitirt wurden. Einen Theil dieser Hymnen bilden die sogenannten Gâthas oder Gesänge, die durch ihre breitere Sprachform, durch ihr altarisches Metrum und durch die dunkle, gedrängte Ausdrucksweise sich als ältester Theil dieser Litteratur kennzeichnen. Dass einige dieser Gâthas von Zarathustra oder seinen Jüngern selbst herrühren, ist gar nicht unmöglich, jedenfalls sind sie für uns der nächste und ächteste Ausdruck seiner Lehre. Die Gâthas haben sich bei den alten Persern des höchsten Ansehens erfreut; sie werden in den feierlichsten Momenten des Gottesdienstes gebraucht; zum Preis der Gâthas werden Lieder gesungen, oft werden die Gâthas in dem jüngeren Avesta citirt, etwa wie wir Bibelverse anführen, ja man versucht durch Nachahmung des Gâthadialektes den späteren Dichtungen ein ehrwürdigeres Gepräge zu verleihen. — Auch die Yasht's sind Opferlieder; sie sind wie die nicht-gâthischen Yasnas beträchtlich jünger als die Gâthas; die Sprachform ist leichter, der Vortrag breit und wenig kunstvoll, oft ganz trivial. Die Yashts sind Lobgesänge an die Yazatas; wie die Gâthas für unsere Kenntniss der zarathustrischen Lehre, so sind die Yashts für unser Wissen von den avestischen Göttergestalten die wichtige Quelle; viele Mythen und Sagen von Göttern und Helden der Vorzeit sind darin ganz breit und anschaulich erzählt. Viele der Yashts sind indessen blosse Namenlisten, nur aus weitläufigen Anrufungen der Götter und der Geister bestehend. Das Vendîdâd, das Gesetzbuch ist, wie man schon aus dem Namen vî-daêva-dâta, „gegen die Teufel gegeben“, ersehen kann, zunächst ein Buch der Reinigungen; wir finden in diesem Buch die Ethik und das Gerichtswesen der Medo-Perser, insofern sich dieses in einer Sammlung sacraler Vorschriften fassen lässt. Für die iranische Alterthumskunde ist das Vendîdâd eine Hauptquelle, denn ohne Zweifel finden sich hier sehr alte Sitten und Bräuche und abergläubische Vorstellungen, die in die vorzarathust-

---

Franzosen Anquetil du Perron nach Europa gebracht; er hatte sich, um dieses Buch zu finden, als indischer Coloniesoldat anwerben lassen und lebte sieben Jahre unter den parsischen Priestern; auch der dänische Sprachforscher Rask, der zuerst die geschichtliche Stellung der Avestasprache richtig bestimmt, fand in Indien wichtige Avestamanuscripte. Die Erklärung der Texte ist von Burnouf wissenschaftlich begründet worden; kritische Ausgaben haben Westergaard und jüngst Geldner, das Lexicon Justi, commentirte Uebersetzungen Spiegel und Darmesteter geliefert. Um die sachliche Untersuchung haben sich besonders Haug und Windischmann verdient gemacht.

rische Zeit tief hineinreichen; die Ausgestaltung dieser Sitten, wie wir sie im Vendîdâd kennen lernen, ist aber bestimmt im zarathustrischen Geiste vorgenommen, und die Redaction des ganzen Buches ist offenbar sehr jung: die geographische Uebersicht über „die Welt“, die das Buch einleitet, ist entschieden zur Zeit der Sassaniden verfasst, denn ausser dem heiligen Lande Airyana Vaêja werden nur Provinzen des östlichen (baktro-parthischen) Reiches genannt. Das Vendîdâd ist das einzige Buch des Avesta der Sassaniden, das uns ganz erhalten ist, es wird mit kosmogonischen Erörterungen eingeleitet und schliesst mit eschatologischen Betrachtungen ab. — Die Yasnas und das Vendîdâd bilden in der gewöhnlichen Eintheilung mit der kleinen Opferlitanei Vîspered zusammen das eigentliche Avesta; die Yashts werden zu dem sogenannten Khorda Avesta oder dem kurzen Avesta gerechnet, einem kleinen Gebetbuch, in dem auch die von den Laien zu sprechenden Gebete stehen, die zu den verschiedenen Zeiten des Tages und des Jahres hergesagt werden.

Die Kenntniss der avestischen Religion, die uns die Stücke der heiligen Schrift gestatten, ist leider sehr fragmentarisch; glücklicherweise wird sie aber von anderen Schriften des Alterthums und des ersten Mittelalters soweit ergänzt, dass wir uns doch ein ziemlich vollständiges Bild von dem Mazdeismus machen können. Vor Allem kommen hier das Bundehesh und die anderen Pehlevischriften der sassanidischen Zeit in Betracht, welche die spätere, auf Grundlage des Avesta gebildete Theologie des Parsismus, ja sogar manche directen Uebersetzungen verloren gegangener Avestastellen enthält. Diese Schriften sowohl als die Sammlung iranischer Mythen und Sagen, die in das persische Epos Firdûsis aufgenommen sind, werden in einem späteren Zusammenhang besprochen werden. — Die Griechen, die mit den Persern in so regem Verkehre standen, haben bekanntlich der persischen Geschichte viel Interesse gewidmet und Vieles von ihrer Religion erzählt. Das griechische Hauptwerk über Persien, das Buch des Theopompos, ist leider verloren gegangen; es ist aber von späteren, noch erhaltenen griechischen Schriftstellern benutzt worden. Die Berichte Herodot's, die so vielfach von den Inschriften bestätigt werden, sind auch für die Religionsgeschichte sehr werthvoll, ähnlich auch die von Berosos, wogegen Ktesias trotz seines langen Aufenthalts am persischen Hofe ein recht unzuverlässiger Berichterstatter ist. Besser als Xenophon, dessen Kyropädie besonders romanartig ist, sind Strabo und Plutarch zu gebrauchen. Die lateinischen Quellen fliessen spärlicher; da sind es meistens ganz späte Schriftsteller wie Ammianus Marcellinus und Procopius. Die Zeugnisse der Alten von der

persischen Religion sind schon früh von Brissonius, später von Rapp (ZDMG XIX—XX) und Windischmann (Zoroast. Stud.) gesammelt worden.

Arabische und armenische Berichte aus dem Mittelalter giebt es mehrere. Die meisten sind nur dem in diesen Sprachen Bewanderten zugänglich. Einen Theil von Tabari's Arabischer Weltchronik hat Nöldeke übersetzt (1879), leider aber nicht den für die Kunde der persischen Religion wichtigsten. Ergiebiger ist Shahrastāni's „Religionsparteien" etc., übersetzt von Haarbrücker (1850—51).

Die armenischen Berichte über altpersische Religion sind von Langlois übersetzt (Collection des historiens de l'Arménie [1868—69]).

§ 96. Iranische Religion vor Zarathustra.

Die Kenntnisse, die wir aus diesen Quellen schöpfen, geben uns nur ein Bild der zarathustrischen Religion, von den religiösen Zuständen in Persien vor Zarathustra erhalten wir keinen deutlichen Begriff. Vor Allem müssen wir jede Behauptung abweisen, die die Lehre des Avesta auf fremde, nicht-arische Religionen zurückführen will; dass solche Einflüsse gewirkt haben, besonders von Seiten der babylonischen und elamitischen Nachbarn, dürfen wir vermuthen; worin sie aber bestehen, vermögen wir durchaus nicht zu sagen. Selbst die Aehnlichkeiten, die man zwischen avestischen Gebräuchen und denen der Turanier bemerkt hat, geben uns keinen Aufschluss darüber, ob die Perser diese Gebräuche den Turaniern entnommen haben. Nur mit den arischen Nachbarn gegen Osten, mit den Indern, spüren wir eine Verbindung, die sich verfolgen lässt und die berücksichtigt werden muss. Auch lässt sich nicht verkennen, dass das Avesta mit nichten nur rein zarathustrischen Inhalts ist, sondern die in dem Buche hervortretende Religion scheint oft genug ein Conglomerat aus den verschiedensten Glaubensvorstellungen und Religionsstufen zu sein. Schon in dem ersten Yasnahymnus begegnet uns eine so unvermittelte Mischung, dass man kaum weiss, auf welcher Stufe man sich befindet. Nachdem die herrschenden Götter und Engel der zarathustrischen Lehre angerufen sind, geht die Anbetung weiter fort: „Ich opfere den Sternen, den Geschöpfen des heiligen Geistes, dem Tishtrya (Sirius), dem glänzenden herrlichen Stern, dem Monde, der den Samen des Stieres besitzt, und der strahlenden Sonne mit den eilenden Rossen, dem Auge des Ormuzd; ich opfere den Schutzgeistern der Gerechten und dir, o Feuer, Sohn des Mazda, sammt jedem anderen Feuer; den guten Wassern und jedem Gewässer von Gott geschaffen, wie auch jedem gottgeschaffenen Kraute." Die Objecte der Verehrung sind

hier mit wenigen Ausnahmen dieselben wie in jeder noch primitiven Religion. Nun sind allerdings diese Anrufungen der Natur in diesem Zusammenhang deutlich als spätere Zuthat zu erkennen, wie überhaupt das Verhältniss zu der Natur, die Hymnen an Naturdinge und Naturgötter sich eben im jüngeren Avesta in den Vordergrund drängen; zweifelsohne sind aber diese späteren Culte als Wiederbelebungen alter religiöser Neigungen zu betrachten; mehrere Mythen und Götter des Avesta, die nur andeutungsweise und halb unverständlich vorkommen, können wir uns nur als Ueberbleibsel früherer Culte erklären. Auch ist zu bemerken, dass die Verehrung der Elemente, die in dem zarathustrischen System eine grosse Rolle spielt, ebenso wie die Verbindung zwischen den höheren Geistern dieser Lehre und den Elementen vielfach auf einen ursprünglichen Cult der Natur hindeutet. Dieses ist besonders bei zwei hochwichtigen Heiligthümern der Iranier zu erkennen, bei dem Wasser und den Pflanzen. Beide haben sich im Avesta durch ihren heilsamen Einfluss auf den Menschen einen gewissen Rang als göttliche Kräfte errungen, die unbedingte und ceremonielle Verehrung, die die Perser ihnen erwiesen, stützt sich ohne Zweifel auf die Tradition alter Wasser- und Baumculte.

Auch animistische Ueberbleibsel bemerken wir im Avesta; die Schutzgeister, deren es unzählige giebt, sind nach des Avesta eigenem Eingeständniss die Seelen der Verstorbenen und haben in dem Yasht, wo sie besonders genannt werden, in vielen Beziehungen den Charakter alter Familien- und Landschaftsgeister, wie man sie überall in der Welt antreffen würde. Dass auch die bösen Geister, die Teufel, die im Avesta wimmeln, nicht nur ein Gebilde der zarathustrischen Lehre vom Bösen sind, sondern dass Viele von ihnen schon in dem primitiven Glauben der Iranier heimisch waren, diese Ueberzeugung wird Jedem sich aufdrängen, der sie kennen lernt.

Noch deutlicher zeigt sich aber der nomadische Hintergrund, auf dem sich die avestische Religion entwickelt hat. Der Glaube, die Sagen und die Gebräuche des Hirtenvolks offenbaren sich immer und immer in der heiligen Schrift in wunderbarer Verbindung mit der abstracten Dogmatik und der hochentwickelten Ethik des Zarathustrismus. Die Heiligkeit der Kuh und des Hundes steht dem Parser ebenso fest wie die Heiligkeit des Ormuzd selbst; nicht nur in dem Sinne sind sie heilig, dass ihr Tod ein Unglück, ihre Tödtung ein Sacrilegium ist, sondern es knüpfen sich Mythen und Bräuche an diese Thiere, aus denen der Glaube an ihre übernatürliche Kraft deutlich genug erhellt. „Die Seele der Kuh“, „der Schöpfer der Kuh“ sind alte mythologische Vorstellungen, mit denen in den Gâthas operirt wird; die

Schöpfung der Pflanzen- und Thierwelt aus der getödteten Urkuh hat bei den Iraniern wie bei vielen andern Völkern zu den ersten kosmologischen Vorstellungen gehört. Die Verehrung der Kuh ist aber kein todtes Ueberbleibsel im Avesta; mögen die Kuhmythen dunkle Erinnerungen sein, die nur als Erbgut mitgeschleppt werden, so ist die Kuhethik um so lebenskräftiger: den Kühen reichliches Futter zu geben, ist nicht nur an und für sich eine heilige Pflicht, sondern das geläufige Bild für die Pflichterfüllung überhaupt, ebenso wie der Ausdruck: „die Kuh gewinnen“ die Erreichung der himmlischen Seligkeit bezeichnet. Wie bei den Indern und vielen andern Völkern ist Ochsenharn das heiligste Reinigungsmittel, und zwar, trotzdem der Harn nach der Avestaethik sonst im höchsten Maasse unrein ist und unrein macht. Von dem Hunde handeln Capitel über Capitel im Vendîdâd; wie schön er Teufel vertreibt und wie verhängnissvoll es ist, ihn zu tödten, werden wir später hören; dass der Hund als Geschöpf des Ormuzd mit den Menschen vollständig gleichwerthig ist und ebenso sorgfältig bestattet wird, erzählt uns deutlich, auf welch' nomadischem Boden noch das jüngere Avesta steht. Viele Gebräuche, ja ein grosser Theil der praktischen Ethik des Avesta lassen sich nur von diesem Gesichtspunkte aus verstehen, um nicht von den Paradiesvorstellungen zu reden, die sich in Bildern aus dem Hirtenleben bewegen und den alten Hirten Yima zum Behüter der Seligen machen. Die religiösen Vorstellungen des Nomaden sind mit der Religion des Avesta untrennbar verwoben, und obgleich sie für den theoretischen Bau dieser Religion ganz überflüssig und also nur als Erbgut mitgenommen sind, kann man doch nicht umhin, den Gedanken zu fassen, dass die Verkünder der zarathustrischen Lehre zugleich als Vorkämpfer einer verbesserten nomadischen Cultur aufgetreten sind, wo Schonung und Pflege der Thiere in jeder Beziehung — auch der früheren Religion gegenüber mit ihrem Opferschlachten u. ä. — energisch eingeschärft wird.

Neben oder über dieser breiten Schicht von Glaubensvorstellungen des primitiven und des nomadischen Lebens treffen wir im Avesta eine kleine Reihe von alt-indogermanischen Mythen und Sagen, die, zum Theil im offenbaren Widerspruch mit der Lehre Zarathustra's, doch in das Avesta hineinverarbeitet sind. So ergiebt sich aus der Sage von Yima, dem König der Todten im Avesta, dass man sich früher das Ende der Welt als eine Art Fimbulwinter voll Kälte und Finsterniss gedacht hat, aus dem der Zustand der Seligkeit wie ein ewiger Frühling in Yima's Paradies hervorgehen sollte. Diese Vorstellung passt durchaus nicht zu dem System des Zarathustra, dem-

zufolge die Welt durch Feuer vergehen soll und nur die Gerechten aus der Katastrophe gerettet werden. Den Widerspruch haben die Verfasser des Vendîdâd nicht gefühlt, und die Sage wird als eine Episode des Weltlaufes unter vielen anderen erzählt. Auch in der altiranischen Sage von dem Kampfe zwischen dem Helden Thraêtaona und der Schlange Azhi Dahāka finden wir Züge, die an germanische Mythen erinnern und die nur als Reste eines Gemeinbesitzes der Rasse zu erklären sind. Wie Dahâka, vom Helden besiegt, nicht getödtet, sondern an einen Felsen Damâvand gebunden wird, wie der Böse da bis zu den letzten Tagen liegen soll und durch seine Zuckungen das Erdbeben verursacht, so wird bekanntlich auch Loki von Thor gebunden; und wenn der Drache sich vor dem entscheidenden Kampfe aus seinen Banden losreisst und in der Reihe der Bösen gegen die Götter vorgeht, so erinnert die Sage wiederum an den Mythus vom Fenriswolfe.

Solche Berührungen mit den allgemeinen indogermanischen Sagen sind jedoch immer nur vereinzelt im Avesta nachzuweisen; viel häufiger sind die Verknüpfungen mit dem Nachbarstamm, mit dem sie in vorhistorischer Zeit wohl lange zusammengelebt haben, mit den Indern. Die Verbindung zwischen Iraniern und Indern im frühsten Alterthum ist von Manchen (besonders von Sanskritisten wie ROTH, auch von dem Iraniker M. HAUG) als eine so innige aufgefasst worden, dass man den Sagenkreis des Avesta mit dem der Veden beinahe identisch machen wollte und beide Religionen aus einer gemeinsamen Wurzel ableitete. Man wird heutzutage vorsichtiger über dieses Verhältniss urtheilen. Dass die beiden Religionen in Ideenkreis und Charakter ganz verschieden sind und dadurch für eine frühzeitigere Trennung sprechen, haben wir schon hervorgehoben, und von den einzelnen Punkten, auf die man den mythologischen Vergleich stützt, erweisen mehrere sich als sehr unzuverlässig. Schon Mithra, der doch sowohl in den Veden als im Avesta vorkommt, lässt sich nicht mit Sicherheit als eine für beide Völker ursprünglich gemeinsame Gottheit darthun, denn in dem älteren Avesta (in den Gâthas) fehlt er, und sein Auftreten im jüngeren Avesta ist mit dem des vedischen Mitra nicht auffallend ähnlich. Damit ist jedoch ein „arischer Mithra", der von beiden Stämmen angebetet worden wäre, nicht ausgeschlossen; denn möglich ist es ja immer, dass er nur desshalb in den Gâthas nicht genannt wird, weil er von der zarathustrischen Orthodoxie zunächst nicht anerkannt wurde, während doch das Volk ihn früher wie später verehrte, und die Thatsache, dass er früh im jüngeren Avesta als Richter der Todten fungirt, deutet vielleicht darauf hin, dass er eine alte, von jeher an-

gebetete Gottheit war, denn nur Solchen wird in den Mythologien gewöhnlich diese Stellung anvertraut.

Auch der Soma, der Götter- oder Opfertrank, der den beiden Völkern gemeinsam ist, wird auffallender Weise in den Gâthas nicht erwähnt; hieraus aber zu schliessen, die ältesten Iranier hätten den Soma nicht gekannt, ist bei der höchst unvollständigen Ueberlieferung des Avesta sehr gewagt. An und für sich könnte das heilige Getränk gut in späterer Zeit von den indischen Nachbarn entlehnt worden sein; hiergegen scheinen aber sprachliche Gründe zu sprechen: im Avesta ist der Name des Soma nämlich haoma; die Lautverschiebung von s in h ist regelrecht und findet bei einem Lehnwort nur selten statt. Wie es sprachgeschichtlich das Natürlichste ist, eine arische Urform anzunehmen, aus der sich das iranische und das indische Wort entwickelt haben, so wird man wohl auch religionsgeschichtlich am klügsten thun, den Somatrank für ein alt-arisches Erbgut der beiden Religionen zu halten.

Einen festeren Anhalt bietet die Verwandtschaft zwischen dem indischen Götternamen asura und dem iranischen ahura, welcher nicht nur in dem Namen des Hauptgottes, Ahura Mazda, den Grundbestandtheil bildet, sondern als Prädicat die ganze ihm gehörige Geisterwelt bezeichnet. Wir finden hier eine wirkliche und bedeutungsvolle Gemeinschaft; die Anbetung der Asuren, unstreitig ein Hauptcult in der arischen Zeit, hat sich in Iran bewahrt und zur officiellen Theologie entwickelt, während sie in Indien mehr und mehr der Verehrung der Deven weicht. Nun ist höchst beachtenswerth, dass eben die Deven in der iranischen Religion für die Teufel und das Böse ihren Namen haben abgeben müssen, ganz wie die Asuras in Indien zu bösen Wesen geworden sind. Aus diesem Umstand aber auf einen schon in der arischen Zeit stattgefundenen Conflict zwischen Devaverehrern und Asuraverehrern schliessen zu wollen, einen Streit, der auch zur Trennung der beiden arischen Völker mitgewirkt hätte, dieser Schluss geht zu weit, obgleich ein Mann wie Haug eine solche Hypothese mit seinem Namen gestützt hat. Der Vorgang wird wohl der ganz einfache gewesen sein, dass die Deven Gottheiten der alten arischen Heiden waren, von denen die priesterliche Theologie sich abwandte und die sie allmählich als Teufel betrachtete.

Wie die Inder einen Yama haben, so haben die Iranier einen Yima, nachweislich von Haus aus dieselbe Gottheit und doch so, wie sie sich uns in den beiden Religionen zeigen, bei Weitem nicht dieselbe Gestalt. Der indische Yama ist vor Allem der Todtengott, der König des Hades, in dieser Function treffen wir aber den parsischen

Yima nur ausnahmsweise an. Die avestische Theologie hatte für einen solchen Todtenkönig keine Verwendung, und der Yima, den sie behielt, ist der alte Patriarch, der väterliche Beschützer der frühesten Menschheit. Charakteristisch ist der Vermittelungsversuch, den die avestische Theologie macht, um die alte Yimaverehrung mit der späteren Verehrung Zarathustra's in Einklang zu bringen. Ormuzd, heisst es (Vendîdâd VI), habe zunächst den Yima erkoren, die himmlische Wahrheit auf Erden zu offenbaren. Er entzieht sich aber dem hohen Beruf, ihn dem künftigen Zarathustra vorbehaltend, und begnügt sich mit dem irdischen Werke: die Schöpfung zu behüten, sie zu fördern und glücklich zu machen. Damals war das goldene Zeitalter, da Yima, der Glänzende, der Heerdenreiche, der Herrlichste der Geborenen, den die Sonne beschien, unter den Menschen herrschte. Herrlich gedieh das Lebende überall, und die Geschöpfe wurden so zahlreich, dass Yima dreimal die Erde erweitern musste, um ihnen Platz zu schaffen. Während seiner Herrschaft gab es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod; Wasser und Pflanzen konnten nicht trocknen, und Menschen und Thiere waren unsterblich und ewig jung, und da gegen das Ende der Zeit der finstere Winter kommt, da baut der alte Hirte den Seinigen einen Pferch, in dem sie glücklich und unsterblich wie in der ersten Vorzeit leben.

Diese Sage lehrt uns, wie fern das Avesta den Veden steht selbst in der Behandlung gemeinsamer mythologischer Figuren, und von den vielen Berührungspunkten der beiden Religionen, die wir sowohl in Mythen und Sagen als in Gebräuchen unablässig bemerken, gilt es durchgängig, dass sie ebensoviel von dem Abstande zwischen iranischer und indischer Religiosität, als von deren Zusammenhang erzählen. Immer beruht die Aehnlichkeit nur auf Unwesentlichem, das Constituirende ist grundverschieden. Bezeichnend für das ganze Verhältniss ist der Umstand, dass der Vṛtramythus, der Kern des Veda, dem Avesta fremd ist; nur das avestische Wort für siegreich, verethraghna, das wörtlich „vṛtratödtend" bedeutet, bezeugt, dass auch die Iranier den Mythus gehabt haben. Das Wort hat sich erhalten, auch ist der Siegesgott Verethraghna damit bezeichnet worden; der ursprüngliche Sinn des Wortes ist aber ganz in Vergessenheit gerathen; den Namen Indra hat man wohl auch im Avesta, aber nur als Namen eines ganz unbedeutenden Deva. An Versuchen, die Verbindung als eine viel engere darzustellen, hat es nicht gefehlt: Ormuzd sollte dann ein Varuna sein, seine Erzengel die Âdityas, Thraetaona der vedische Traitana u. s. w. — Vergleiche, die sich doch immer bei genauerer sachlicher oder sprachlicher Untersuchung als unhaltbar herausstellen.

So wird der grösste und wesentlichste Theil der avestischen Religion auf iranischem Boden nach der Trennung von den Indern entstanden sein. Schon in sehr früher Zeit werden sich besondere iranische Mythen und Gebräuche gebildet haben, auf deren Grund sich der spätere Zarathustrismus entwickelt hat. Zu diesen altiranischen Bräuchen hat die Sitte gehört, die Todten nicht zu begraben oder zu verbrennen, sondern sie den Thieren der Felder und den Vögeln des Himmels auszusetzen. Die Nachricht ist uns erhalten, dass dieses Verfahren ein speciell medisches war; die eigentlichen Perser liessen sich, wie schon erwähnt, begraben. Im Avesta wird vorausgesetzt, dass ein bestimmtes Gebäude (Dakhma) zu dieser Bestattung eingerichtet ist, doch wird zugleich ein primitiverer Vorgang erwähnt, ein Aussetzen in Gebirgen und an anderen öden Stellen, und das wird wohl die altherkömmliche Sitte gewesen sein. Uebrigens ist die Luftbestattung kaum die alleinherrschende gewesen. Neben dem Begräbniss der Perser bestand in Iran offenbar die altarische Leichenverbrennung; denn energisch eifert das Avesta gegen diesen verderblichen Gebrauch, aber der Name des Dakhma selbst, (welcher „Scheiterhaufen“ heisst, von einer Wurzel dah „brennen“) verräth, dass die ketzerische Verbrennung noch früher als die Luftbestattung unter den Iraniern die übliche Bestattungsart war.

Dass das Aussetzen der Leichen das Orthodoxe wurde, steht mit der anderen Grundeigenthümlichkeit der altiranischen Bräuche, mit der eifrigen Verehrung des Feuers, in Verbindung, das heilige Element durfte nicht durch die Berührung der Leichen verunreinigt werden. „Das Feuer, der Sohn des Ormuzd“, hat offenbar im Avesta diesen Ehrentitel bekommen, weil es ein uraltes Heiligthum war, das von der neuen Lehre adoptirt wurde. Ein wirklicher Feuercult ist es gewesen, nicht nur die Werthung des Feuers als sacrales Element; hierin liegt der Unterschied von der indischen Agniverehrung; schon dass der Name des Feuers bei den beiden benachbarten und verwandten Völkern verschieden ist (bei den Indern agni (ignis), im Avesta âtar, vgl. das lateinische atrium), ist höchst auffallend. Agni, die geheiligte Opferflamme, der Priestergott, der Götterbote, ist auch etwas ganz anderes als das âtar, das eben als Feuer angebetet wird. Âtar ist nicht personificirt und erlangt seine Heiligkeit nicht speciell als Opfermittel, sondern durch die reinigende, teufelvertreibende Kraft, die es als brennendes Element besitzt.

Und eben im Kampfe mit dem Bösen sehen wir das Feuer in einer der ältesten iranischen Mythen auftreten: in dem Kampfe zwischen Âtar und Azhi Dahâka, dem Drachen. Diesen darf man wohl

den iranischen Grundmythus nennen, so wie der Vṛtrakampf die Hauptsage der Veden ist. Wie der Indramythus sich aus tropischen Naturverhältnissen entwickelt hat, so geht der iranische Schlangenkampf auf ein nördliches, nomadisches Steppenleben zurück; nicht um Regen fleht man, sondern man sucht sich gegen Nacht und Kälte, gegen wildes Gethier und alles Böse durch das leuchtende Feuer zu wehren. — Wie der Mythus im Avesta vorliegt (Yasht 19), ist er mit politischen Elementen zersetzt, die der Erzählung einen besonderen local-persischen Charakter verleihen. Es ist die „grosse königliche Herrlichkeit“, das Zeichen der höchsten Herrschaft, um die der gute und der böse Geist sich streiten. Ormuzd sendet sein Feuer und Ahriman den Drachen, das Kleinod zu erringen. Sie verfolgen und bedrohen einander, doch der Drache gewinnt die Oberhand und die königliche Herrlichkeit rettet sich nur durch die Flucht in den See Vourukasha, wo der Wassergeist apãm napāt (der Sohn der Wasser) sie in seinen Schutz nimmt. Aber der böse Ṭuranier Franhrasyan springt nackt in den See hinein, um die königliche Herrlichkeit, die dem arischen Volke gehört, zu rauben. Allein der See braust auf und lässt die Herrlichkeit hinweg fliessen. Dreimal geschieht dasselbe, so dass der Turanier bei aller Kühnheit und trotz seines Zornes und Fluchens sie nicht ergreifen kann. Sie fliesst zu dem Könige von Iran hin und bringt ihm Fruchtbarkeit, Reichthum und Ruhm; bei ihm bleibt die königliche Herrlichkeit, und er vernichtet alle nicht arischen Völker.

Nicht nur weil das Feuer als siegreicher Vertreter der göttlichen Mächte auftritt, ist dieser Mythus charakteristisch iranisch, sondern auch weil der Mythus von dem unversöhnlichen Kampf zwischen Himmlischem und Teuflischem erzählt, der später den Grundgedanken der zarathustrischen Lehre bildete, gewiss aber schon vor Zarathustra im iranischen Volksglauben vorlag. Der Dualismus, die herrschende Vorstellung des Parsismus mag in den Naturverhältnissen Irans einen fruchtbaren Boden gefunden haben, denn der Contrast zwischen Sommer und Winter, Tag und Nacht, zwischen wüster und fruchtbarer Natur ist hier ausserordentlich scharf, und die Bewältigung der feindlichen Naturmächte müssen die Iranier als eine Aufgabe empfunden haben, auf deren Lösung ihre ganze Existenz beruhte. Vielleicht ist die primitive Vorstellung von einem Zwiespalt der Weltmächte, wie wir sie in dem Mythus von Âtar und Azhi finden, durch diese Naturverhältnisse angeregt worden, dass man aber einen so geistvollen Gedankengang, wie die dualistische Weltanschauung des Zarathustra, aus klimatischen Vorgängen nicht unmittelbar ableiten darf, wird Jedem einleuchten. Selbst der Schritt von Âtar und Azhi Dahâka zu Ormuzd und

Ahriman lässt sich nicht ohne Weiteres machen, ja er ist kaum als eine „Vergeistigung" zu betrachten; und wenn Darmesteter gesagt hat, Ormuzd und Ahriman wären nur die titulären Kämpfer im Avesta, das Feuer und der Drache dagegen die wirklichen, so beruht eine solche Behauptung auf einer gründlichen Verkennung des ganzen avestischen Parsismus; denn der ethische Conflict zwischen geistigen Mächten ist im Avesta eben das Constituirende, aber eine solche Weltansicht fliesst nicht aus Naturmythen oder Volksglaube, wenn sie auch schon daran vielleicht anknüpfen kann, sie ergiebt sich nur durch die Vermittelung eines prophetischen Genius, dessen Werk dabei das Wesentliche ist.

In dem älteren Avesta ist der Dualismus vollkommen geistig, in jüngeren Theilen der Schrift sieht man aber das ideelle Verhältniss sich in der Natur wiederspiegeln, oder man begegnet einem Naturdualismus, der vielleicht eine Neubelebung früherer primitiverer Vorstellungen vom Kampfe in der Natur darstellt. Hier ist besonders das Lied an Tishtriya = Sirius (Yasht 7) zu nennen. „Tishtriya, der lichte strahlende Stern, der uns gute Wohnstätten bereitet; der Stern, nach dem Heerden und Triften und Menschen sich sehnen; wann wird Tishtriya aufgehen, der weisse leuchtende Stern, wann werden die Quellen strömen mit schäumenden Wellen?" In allerlei Gestalten tritt Tishtriya auf und begehrt das Opfer der Menschen, damit er ihnen rechtzeitig zu Hülfe kommen kann, als schöner Jüngling, als weisser goldhörniger Ochs, als weisses Ross mit goldenen Ohren und goldenen Zügeln. In dieser letzten Gestalt muss er mit dem schwarzen kahlen Ross, mit dem Dämon Apaosha kämpfen, und des Streites Gegenstand ist der See Vourukasha, der himmlische Regenteich, aus dem alle Gewässer her strömen. Zweimal wird Tishtriya von dem See weggetrieben, dann ruft er Ahura Mazda um Hülfe an; dieser opfert dem bedrängten Stern und verleiht ihm dadurch die Kraft, das schwarze Ross von dem See zu vertreiben, und nunmehr öffnen sich die Ströme des Sees Vourukasha und fliessen nach allen Seiten über die Erde hinaus.

Die avestische Religion.

§ 97. Die Götter.

Die Bezeichnung für die officiellen Götter ist im Avesta yazata (verehrungswürdig", neupers. îzed), offenbar ein künstlich gebildetes Wort, mit dem man das ominöse deva (daêva) vermeiden wollte. Ausserdem kommt auch, besonders in den Keilinschriften das Wort

baga vor, das noch im russischen bog („Gott") erhalten ist. Baga bedeutet „Vertheiler", ob des Glückes oder des Schicksals oder vielleicht wie das englische lord (= léaf-ward „Brot-Austheiler") einfach eine Bezeichnung für „Herr", ist nicht zu entscheiden.

Von den Göttern des Avesta ist zunächst der Kreis der ahurischen Gottheiten, die sich um Ahura Mazda sammeln, besonders hervorzuheben; neben ihnen kommen aber verschiedene spätere volksthümliche Gottheiten vor, die ursprünglich nicht in das zarathustrische System aufgenommen waren, und ferner noch eine Reihe von Geistern, Halbgöttern und Helden. Der ganzen Götterwelt gegenüber steht das Reich der Dämonen mit dem Teufel Angromainyu oder Ahriman an der Spitze.

Ahura Mazda (in den Keilinschriften Aurmazd, später Ormâzd oder Ormuzd) bedeutet „der weise Geist oder Herr". Dass Ahura eine alte asurische Gottheit der iranischen Stämme ist, ist nicht zu bezweifeln; durch den Zunamen Mazda, mit dem er wohl in das System Zarathustra's aufgenommen worden ist, erhält er einen geistigen, durchaus theologischen Charakter. In einem Lobliede wird er folgendermaassen gepriesen: „Ich bestelle dieses Opfer dem Schöpfer Ahura Mazda, dem Strahlenden, dem Majestätischen, dem Höchsten, dem Festesten, dem Klügsten, dem Herrlichsten an Körper, dem Höchsten an Reinheit — — — der uns geschaffen und gebildet hat, der uns ernährt, der da der heiligste Geist ist." An einer anderen Stelle nennt er sich „Erkenntniss und Weisheit, den Allessehenden", ferner „die vollkommene Heiligkeit, das höchste Wohlthun, den unbesiegbaren Beschützer und Erhalter".

Ormuzd ist also zunächt vollkommen geistig, ja oft begrifflich gedacht, von einer körperlichen Gestalt wird so gut wie ganz abgesehen; trotzdem wird er der Schönste an Körper genannt und namentlich in späterer Zeit als König mit Tiara, mit Ring und Scepter, auch mit den Flügeln des Sonnenvogels dargestellt. Solche Abbildungen sind aber nicht orthodox; und das Avesta giebt uns wenig Veranlassung, körperliche Vorstellungen von Ahura Mazda zu bilden.

Auch eine Natur-Seite des Ormuzd ist kaum erkennbar; dass sein Aufenthalt im Reiche des Lichts ist, und dass er überhaupt die heilbringenden Kräfte der Natur in seiner Gewalt hat, macht ihn doch noch lange nicht zu einem Naturgott, viel weniger zu einer Naturkraft, und die herkömmliche Auffassung, dass der Streit zwischen Ormuzd und Ahriman ein Kampf zwischen dem Licht und der Finsterniss sei, hat im Avesta nur geringen Anhalt.

Das geistige Wesen Ahura Mazda's besteht zunächst in der voll-

kommenen Erkenntniss, d. h. in der richtigen Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem, oder, wie es häufiger ausgedrückt wird, zwischen Wahrheit und Trug. Dieses Vermögen giebt ihm seine Ueberlegenheit über den Bösen, dessen Schwäche als Verworrenheit und Selbstbetrug geschildert wird.

Die ethische Seite seines Wesens ist Heiligkeit und Wohlthätigkeit. Die Heiligkeit besteht darin, dass er von dem Bösen und Schlechten in jeder Form vollkommen unberührt ist, also in einer absoluten Reinheit, und zwar bethätigt sie sich in einer höchsten Gerechtigkeit. Die drei Begriffe: Heiligkeit, Reinheit und Gerechtigkeit bilden im Avesta eine unlösbare Einheit.

Der königlichen Oberherrschaft, die Ahura Mazda in der Welt der Reinheit ausübt, ist durch seine Schöpfung dieser Welt ein Grund gelegt; wiewohl er häufig der Schöpfer aller Dinge genannt wird, ist die theologische Bestimmung eigentlich die, dass nur die dem Reiche des Guten angehörigen Dinge von ihm herrühren. Die Menschen, die ihrer Natur nach dem Guten und dem Bösen wahlfrei gegenüberstehen, gehören im Grunde jedenfalls zur Schöpfung des Ahura Mazda. Den Frommen, die an ihn glauben und in seiner Gerechtigkeit wandeln, erweist er sich als wohlthätiger Erhalter, Beschützer und Helfer. Jedoch nicht nur der Fromme, sondern die ganze Natur wird von ihm erhalten und von seinen guten Geistern zur rechten Zeit unterstützt, dass sie nicht verwese und nicht verwelke, nicht verfalle und nicht vergehe. Diese Erhaltung der Natur hat nicht nur den Zweck des Nützlichen, sondern sie ist ein Glied der grossen religiösen Aufgabe: der Bewahrung der Welt vor dem Bösen und der Besiegung des Bösen mit Hülfe der ganzen Welt der Reinheit und des Guten.

Obgleich Ahura Mazda der Unbezwingliche ist, der Festeste, der Stärkste, der Herrlichste, so hat seine Macht doch ihre bestimmten Grenzen. Er muss in dieser Weltzeit die Herrschaft mit Ahriman theilen, und nur mit Hülfe der reinen Mächte, vor Allem durch die Theilnahme der mazdatreuen Menschen wird er den endlichen Sieg über den Widersacher davontragen. Dies ist der grosse Grundgedanke des Avesta, aus dem den Menschen die Lebensaufgabe gestellt wird und die Beurtheilung aller Lebensverhältnisse sich ergiebt; die Mythen und die Speculationen, die Ethik und der Cult des Zarathustra beziehen sich mehr oder minder alle auf diesen Kampf und auf die Theilnahme der Menschheit an der Besiegung des bösen Ahriman.

Bevor wir diesen und sein ganzes Wesen und Treiben näher betrachten, müssen wir jedoch zunächst den übrigen Wesen des ahurischen Reiches unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Im Kreis um Ahura Mazda steht sein himmlischer Stab von Dienern oder Vasallen, die sieben Ameshas Spentas. „Die unsterblichen Heiligen" bedeutet der Name (ameshas = skr. amṛta = ἀμ-βροτος). „Ameshas Spentas, die mächtig hinschauenden Herrscher, die Hohen, die Gewaltigen, Ahurischen, die unvergleichlich Gerechten, die alle sieben denselben Gedanken hegen und alle dasselbe Wort reden, dieselbe That üben; die alle denselben Vater und Herrn erkennen, den Schöpfer Ahura Mazda; der eine schaut in die Seele des anderen hinein, der guten Gedanken, Worte und Thaten eingedenk, das Paradies betrachtend; deren Pfade licht sind, die dem Opfernden zu Hülfe kommen." (Yasht 17.)

Der Charakter der Ameshas Spentas ergiebt sich schon aus ihrem Namen. Die beiden grössten, die mit Ormuzd oft eine Dreiheit bilden, sind Vohu manô, der gute Gedanke, und Asha vahista, die beste Gerechtigkeit; ferner sind da Khshathra vairiya, das erwünschte Reich, oder das Reich des (göttlichen) Willens, Spenta Armaiti, die heilige Demuth, und das Paar: Haurvatât und Ameretât, Gesundheit, Vollkommenheit und Unsterblichkeit. Zu ihnen gesellt sich als siebenter Sraosha, der Gehorsam, wenn die Siebenzahl nicht durch Ahura Mazda selbst als ersten Amesha Spenta vervollständigt wird.

Dieser vollkommen abstracte Charakter der Namen hat DARMESTETER auf den Gedanken gebracht, dass hier vielleicht Ideen einer späteren und fremden Philosophie vorlägen. Er denkt dabei an den Neuplatonismus, besonders in seiner philonischen Form, und nimmt als Voraussetzung an, dass das vorliegende Avesta theilweise eine Rückübersetzung eines ins Griechische übersetzten Avesta sei, und dass in diese künstliche Wiederherstellung des heiligen Buches solche Ideen eingelegt worden wären. Diese kühne Annahme erweitert er dann noch zu der Behauptung, dass die Gâthas, in denen die Ameshas Spentas besonders stark hervortreten, darum, wie überhaupt auch in sprachlicher Hinsicht, der jüngste wie der künstlichste Theil des Avesta seien.

Einen so sonderbaren Ausweg hat man sich geschaffen, um sich die erstaunliche Idealität und Abstractheit der Ameshas Spentas zu erklären. Ihr begrifflicher und zugleich persönlicher Charakter steht nichtsdestoweniger fest, als eine sehr alte und gewiss ursprüngliche Grundbestimmung der zarathustrischen Lehre. Auf welcher Grundlage sich diese Ideen entwickelt haben, ist nicht zu sagen. Es liegt vielleicht nahe, sie in einem Cultus der Naturelemente zu suchen, mit denen die Ameshas Spentas offenbar in enge Verbindung gesetzt

werden. So ist Asha vahista der Genius des Feuers, Spenta Armaiti der Genius der Erde, Khshathra vairiya der der Metalle, Vohu manô der des Viehes, und endlich Haurvatât und Ameretât die Genien der Pflanzen und des Wassers. Diese Verbindung ist alt, denn sie findet sich schon in den Gâthas; sie ist dazu so eng, dass z. B. das Wort Vohu manô ohne Weiteres zur Bezeichnung des Viehes, ja gar des Thierfelles dienen muss, und ähnlich kann Khshathra vairiya jedes Metall oder metallene Ding, wie ein Messer, bezeichnen. Anzuerkennen ist nun, dass die sinnliche Anknüpfung der Ameshas Spentas im Laufe der Zeit immer mehr in den Vordergrund getreten ist, bis sie in der Volksreligion der Parther den Begriff der Ameshas Spentas so gut wie ausfüllt; ob dies aber ein Rückfall in ältere Vorstellungen ist oder eine Verschmelzung der ursprünglich begrifflichen Gottheiten mit Volksgöttern, wissen wir nur in einem Fall: Spenta Armaiti ist nachweisbar eine alte Erdgöttin. Die geistige und die sinnliche Seite der Ameshas Spentas haben sonst keine Berührung mit einander noch gemeinsame Anknüpfung; wie das eine sich aus dem anderen entwickelt hat, ist in den meisten Fällen nicht zu sagen. Für Haurvatât und Ameretât ist der Zusammenhang zwischen Pflanzen und Genesung, Wasser und Verjüngung durch allerlei Symbole und Bräuche bei einzelnen Völkern bezeugt.

Das factische Verhältniss, das wir im Avesta zwischen einem Amesha Spenta und seinem Elemente finden, ist ein rein äusserliches, nämlich eine Aufsicht oder eine Regierung: Vohu manô hat neben seiner Stellung in der geistigen Welt auch den Schutz über das Vieh auszuüben, und ein ähnliches Verhältniss zeigt sich bei den anderen Ameshas Spenta. Alle Dinge und Wesen der Welt sind nämlich nach der Vorstellung des Avesta in ein System von Klassen und Kategorien geordnet, deren jede unter die Aufsicht irgend eines bestimmten Wesens gestellt ist. Dieser Aufseher heisst r a t u, er ist der typische Repräsentant seiner Klasse (wie z. B. der Hase der r a t u der Vierfüssler ist) und zugleich der Beamte, durch den diese Klasse regiert und beschützt wird. Die kleineren ratus ordnen sich den grösseren unter, und an der Spitze des ganzen Regierungssystems stehen die Ameshas Spentas als ratus höchster Ordnung, die, gleichwie die Satrapen des persischen Grosskönigs, von Seiten des Ormuzd die thatsächliche Weltregierung ausführen und seinen Willen verwirklichen. Somit ist es zu begreifen, dass die Ameshas Spentas gleichzeitig einen geistigen und einen materiellen Kreis vertreten, denn alle Seiten des Daseins sind ihrer Verwaltung unterstellt und müssen auf sie Bezug nehmen. Auch wird man verstehen, dass diese thätigen

Geister für das religiöse Bewusstsein oft in den Vordergrund rücken und nicht nur als Aufseher und Beschützer, sondern als Beschützer Schöpfer, Bildner und Leiter der Welt betrachtet werden; doch wird Ahura Mazda dadurch in seinem Recht unbeeinträchtigt gelassen, denn es ist doch immer Mazda's Schöpfung, welche die Ameshas Spentas geschaffen haben, und immer seine Welt, die sie regieren und fördern und aufrecht halten. Auch sind sie selbst seine Geschöpfe.

Die äussere Gestaltung der Ameshas Spentas ist verschieden, wie jene auch verschiedene religiöse Functionen ausüben. Durchschnittlich werden sie als persönliche Wesen gedacht; so ist Spenta Armaiti eine weibliche Person und als Göttin der Erde Ahura Mazda's Frau und Tochter, die Mutter des ersten Menschen Gâyomaretan und durch ihn die Mutter aller Menschen. Vohu manô dagegen ist männlich; durch ihn, als einen Logos, hat Ormuzd die Erde geschaffen, denn er ist nicht nur der grösste, sondern auch der zuerst geschaffene der Ameshaspands, durch ihn ist das Gesetz geoffenbart, er ist der Thürwächter des Himmels, der von seinem goldenen Sitz der befreiten Seele entgegengeht. Dem Asha vahista, dem Genius der Gerechtigkeit, ist besonders die Obhut aller ethischen Gesetzmässigkeit anvertraut; wie der Name asha mit dem indischen ṛta lautlich identisch ist, so bethätigt sich Asha vahista ebenso wie Ṛta als Weltordnung; desshalb ist er der eigentliche Vermittler Ormuzd's bei der Weltregierung, sein grammatischer Casus ist am häufigsten instrumentalis; denn Alles geschieht vermittelst Asha's. Im Jenseits verwaltet er die Execution der Höllenstrafen. Ueberwiegend abstract wird Khshathra vairiya als Gottesreich gefasst, als das Reich, worin Gottes Wille unbeschränkt herrscht; die Seligkeit, die man erhofft, und die Vollkommenheit, die das Ziel alles Strebens ist, wird schlechthin Khshathra vairiya genannt. „Das Reich" des Avesta hat denselben prägnanten Sinn wie in der jüdischen oder christlichen Eschatologie. Es ist ein kommender, erwünschter Zustand, „das Reich, das über uns ist, das suchen wir für uns zu gewinnen, unter anderen zu verbreiten und zu verkünden." Dieser Bedeutung entsprechend ist Khshathra vairiya's Körper nebst dem Metall das himmlische Licht oder Feuer. Vollkommene Abstractionen sind Haurvatât und Ameretât. Ihre grammatischen Endungen entsprechen den griechischen abstracten Femininbildungen auf της; sie werden als die reinen Begriffe der Vollkommenheit und Unsterblichkeit des jenseitigen Weltzustandes gefasst.

In lebendiger, plastischer Gestalt tritt uns dagegen der später hinzugekommene Amesha Spenta Sraosha, Gehorsam, entgegen, „Sraosha, der Reine, Schöngestaltete, der siegreich Schlagende, der

Weltfördernde, der Aufseher des Asha". Er wird zunächst als ein priesterlicher Gott geschildert: er ist es, der zuerst das Opferreis (baresma) ausgestreckt hat, der als erster die Gâthas hören liess, der zuerst den Ameshas Spentas geopfert hat. Diesem priesterlichen Amt entsprechend, ist er zugleich der Götterbote, der das Opfer bereitet oder das bereitete Opfer den Göttern meldet, daher wohl der Name: „Gehorsam". In beiden Thätigkeiten erinnert er an Agni. In der Natur ist Sraosha ein Gott des Frühlichts, der Hahn ist ihm geweiht, der die Menschen zur Thätigkeit und Arbeit ruft. In der Nacht aber beschützt er Haus und Herd; besonders den Armen leistet er Hülfe, überhaupt ist er der wachsame Beschützer der Mazdagläubigen, mit erhobener Waffe vertheidigt er Mazda's Schöpfungen gegen den Ansturm der Dämonen. Immer hat er zu thun, er kann nicht schlafen, seitdem die beiden Geister sich entzweiten und die Welt in Kampf gerieth. Vor ihm neigen sich alle Dämonen: erschrocken fliehen sie zur Hölle. Die grosse That Sraosha's besteht jedoch in dem Kampf mit dem Ungeheuer Aêshma Daêva, dem Teufel der Begierde (Asmodaeus des Buches Tobias). „Mit unbesiegter Waffe schlägt er ihm blutige Wunden, er zerschlägt ihm den Schädel und bezwingt ihn wie ein Kräftiger den Schwachen." Dieser Heldenthat entspricht sein Aeusseres. Er ist der stärkste, der tapferste, der schnellste von den Jünglingen, er fährt als speerbewaffneter Krieger mit vier weissen, glänzenden, schnellen, goldhufigen Rossen; seine Ruhmeshalle ist, von tausend Säulen getragen, auf dem Elburz erbaut, ihr Inneres erstrahlt von ihrem eigenen Licht, das Aeussere ist wie Sternenglanz.

Sraosha's beschützende Thätigkeit erstreckt sich auch über das künftige Leben des Menschen, er ist als Götterbote zugleich der Seelenführer, der den Abgeschiedenen auf der gefahrvollen Todtenreise begleitet. Auch das Urtheil über die Todten kommt ihm zu. Das künftige Leben bereitet er jedoch nicht allein durch diese Seelenführung, sondern auch durch den Kampf gegen die Dämonen, den er an der Seite Ormuzd's in den letzten Zeiten führt, da entsteht schliesslich der Streit zwischen ihm und Aêshma Daêva, und erst nachdem Sraosha den Bösen besiegt hat, kann Ormuzd die Vollkommenheit herstellen und den Seligen das Paradies verleihen. Wahrscheinlich ist Sraosha durch Verschmelzung mehrerer Gottheiten entstanden, von denen einige volksthümlichen Charakters gewesen sind. Als vollkommen ausgebildete Gottheit tritt er erst später auf und scheint ursprünglich mit dem der älteren Zarathustralehre entfremdeten Mithra verknüpft gewesen zu sein.

Der Ursprung des persischen Mithra ist uns, wie oben bemerkt,

unbekannt; erst im jüngeren Avesta tritt er auf, aber hier schon mit pompöser Macht und mit den Ansprüchen eines bereits ganz eingebürgerten Gottes. Der Anfang des Mithrayasht, in dem es heisst, dass Ahura Mazda den Mithra ebenso gross und opferwürdig geschaffen habe als sich selbst, verräth jedoch den später hinzukommenden Gott, der jetzt mit einer theologischen Wendung adoptirt wird.

Mithra bedeutet im Avesta „Treue, Eid" (wie im Sanskrit mitram = Freund); das Verhältniss zu Mithra ist daher im Avesta mit der Wahrung der Treue oder des Eides identisch; mithraträgend und eidbrüchig ist dasselbe Wort; wer sich eines solchen Frevels schuldig macht, verdirbt das Land soweit wie hundert Ketzer, und Mithra wird ihn treffen, er, der tausendohrige und tausendäugige, wachsame, der hurtige Kämpfer, dessen Rossen Niemand entrinnen kann. Sofort zertrümmert der zornige feindselige Gott das Haus, das Dorf, den Gau, das Land, wo Jemand ihn und seinen Eid betrügt. Wer ihm aber Treue bewahrt und wer ihn fromm und gerecht mit Opfergaben verehrt, dem verleiht er Glück und Segen und Sieg.

„Der Weitflurige" wird er genannt, bei den Fluren wird wohl gewiss, wie bei seinen „breiten Fenstern", an den Himmel gedacht. Ist er nicht selbst ein Sonnengott, so ist er doch ein Vorläufer der Sonne, „welcher als erster himmlischer Heiliger über den Elburz der unsterblichen Sonne voran daherkommt", welcher zuerst die goldfarbigen schönen Gipfel erreicht; dann überschaut er den ganzen arischen Besitz. Jedenfalls also ist er eine frühe Lichterscheinung, die sehr leicht mit der Sonne identificirt werden konnte.

Als Lichtspender ist Mithra den Seinigen gegenüber ein überaus freundlicher Gott. Ueberfluss, Kraft, Sieg, Wohlfahrt, Wohlbefinden der Seele, gutes Lob, Weisheit und Heiligkeit sind die Gnadengaben, um die man ihn nicht vergebens anfleht. Mithra's Stellung als Todtenrichter haben wir schon erwähnt und werden sie später noch weiter besprechen. Den Schluss, den wir aus diesem seinem Berufe gezogen haben, dass Mithra schon in dunkler Vorzeit als Gott verehrt worden sei, beruht auf mythologischer Analogie. Die Würde des letzten Richters über die Menschenseelen scheint oft den alterthümlichen Gottheiten vorbehalten; und es ist desshalb nicht leicht denkbar, dass ein fremder Gott oder ein Emporkömmling eben zu diesem Berufe gekommen sein sollte. Die jugendliche Gestalt, in der er in den Yashts erscheint und später die halbe Welt besiegt, wäre dann durch eine Renaissance des halb beseitigten Gottes zu erklären. Mithra ist ein viel concreterer, lebendigerer und mit der Natur viel enger verwachsener Gott als die ahurischen Gottheiten alle, auch ist sein Verhältniss zu

den Menschen primitiver: unmittelbar belohnend und strafend, sinnliche Güter verleihend oder versagend. In der Totalität des Avesta hat er aber seinen berechtigten Platz inne wegen der ethischen Strenge, die sein ganzes Walten bestimmt, und wegen der Energie, mit welcher er das Böse zu bewältigen sucht, mit der er dem Lichte und der Wahrheit zum Siege zu verhelfen weiss.

Noch ferner steht die Göttin Anâhita dem Charakter der ahurischen Gottheiten. Sie wird unter dem Namen Anahata zusammen mit Mithra in der Inschrift des Artaxerxes Mnemon genannt und scheint von diesem König, wenn nicht geradezu eingeführt, so doch sehr begünstigt worden zu sein. Offenbar ist sie eine fremde Gottheit; ihr Charakter und ihr Cultus deuten auf semitischen Ursprung hin. Ardvi Sûra Anâhita, die starke unbefleckte Ardvi, ist Göttin des Wassers und der Fruchtbarkeit. Sie lässt alle Ströme und Seeen anschwellen, dass sie über die sieben Welttheile sich ergiessen; sie selbst wird der grosse Strom genannt, der von den Gebirgen herab in den Ocean fliesst. Sie bringt auch den Menschen Fruchtbarkeit, sie legt in die Männer den Samen, in die Frauen den Keim, sie giebt diesen glückliche Geburt und Milch in die Brüste, reichlich und rechtzeitig.

Anâhita selbst wird als mächtige Frauengestalt dargestellt, stark und hoch, hell und schön, mit vollen weissen Armen, sie fährt mit einem prächtigen weissen Viergespann, besiegt die Dämonen und beglückt die Gläubigen, sie sehnt sich nach dem Preis der Männer und wird von ihnen gelobt. All die grossen Helden der Vorzeit, ja Ahura Mazda selbst haben ihr geopfert, und sie hat die Wünsche jener erfüllt. Ihr Cult wurde, wie Strabo berichtet, unter vielen Ceremonien an Strömen und Seeen verrichtet. In ihren Tempeln, die sich in späterer Zeit sogar tief in Armenien befanden, sollen junge Mädchen sich der Göttin zu Ehren prostituirt haben; der griechische Berichterstatter erzählt, dass sich die Töchter der besten Familien zu diesem Dienste hingaben und dass ihnen dies keineswegs zur Schande angerechnet wurde. Dieser dem Geiste der Ormuzdlehre wenig entsprechende Zug sowie die äussere Gestalt der Göttin, die mit schwellenden Brüsten abgebildet wurde, bestätigt die Vermuthung, dass wir hier eine Form des Mylitta- oder Astartecultus vor uns haben, der sich über ganz Vorderasien verbreitete (Yasht 5. — Windischmann: Die persische Anâhita, 1856).

Sehr häufig werden die Schutzgeister, die Fravashis oder Fravardins (neupers. Fervers) im Avesta genannt, ja ein ganzer langer Hymnus (Yasht 13) ist ihnen allein gewidmet. Der Name, der Bekenntniss oder Bekenner bedeutet, hat einen bestimmten zarathustrischen Zuschnitt, und steht wohl mit der Vorstellung des Avesta in Verbin-

dung, dass ein jeder Gläubige in seinem Bekenntniss einen Engel hat, der ihn gegen die Dämonen beschützt und ihm zur Seligkeit verhilft. Die Vorstellung der Fravashis ist jedoch ohne Zweifel viel älter und scheint, wie schon berührt, auf einen ursprünglichen Ahnencult zurückzugehen. Jede Fravashi hat ihre Sippe oder ihre Landschaft; sie versorgt ihren Bezirk mit Wasser, damit das Land sich erneuere und gedeihe; sie vertheidigt ihre Verwandtschaft gegen Feinde und vertreibt vor Allem die Dämonen von ihnen. „Sie sind grösser, kräftiger, siegreicher, als es mit Worten zu sagen ist; wo opferlustige Menschen sind, da kommen sie 10 000 fach herbei; sie kämpfen in Schlachten jede für ihre eigene Wohnung und Heimath; gerade wie ein Held, ein tapferer Wagenkämpfer mit Köcher umgürtet sich zu wehren pflegt. Wenn sie nicht grollen, sondern befriedigt und den Menschen gewogen sind, dann kommen sie ihnen zu Hülfe, sie fliegen zu ihnen herab wie Vögel schön beschwingt; sie sind ihnen Schwert und Schild, Trutz und Schutz gegen böse Geister und gewaltthätige Ketzer und vor dem Alles tödtenden ungläubigen Ahriman, gerade wie ein kräftiger Mann die Kraftlosen beschützt.“

§ 98. Das Reich des Bösen.

„Und im Anfang waren die beiden Geister, welche als Zwillinge, und jeder für sich da waren.“ „Und als die beiden Geister sich begegneten, da schufen sie als erstes: Leben und Tod, und dass zuletzt die Hölle für die Bösen, der Himmel für die Gerechten sein solle.“ „Unter diesen beiden Geistern wählte sich der ungläubige Geist das Schlechtthun, aber der heilige Geist wählte sich die Gerechtigkeit, und er wählte sich diejenigen, welche durch lautere Thaten dem Ahura Mazda zu Danke handeln.“

Yasna 30, eine der alten Gâthahymnen, das Mark und der Kern des ganzen Avesta, legt uns die Grundlinien der altpersischen Weltanschauung dar, den entschiedenen Dualismus, welcher sich durch das ganze Dasein erstreckt. Die beiden Lebensmächte, das Gute und das Böse, stehen als grundverschiedene, geistige Principien da, gleichzeitig, wie Zwillinge, nur verschieden an Erkenntniss; sie schaffen und wählen beide ihre Welt, der eine den Tod, die Bösen und für sie die Hölle, der andere Leben und Gerechtigkeit, die frommen Menschen und für sie den Himmel.

Das Weltleben ist ein immerwährender Kampf zwischen diesen beiden Mächten, und die Weltaufgabe ist die Ueberwindung und Vernichtung des Bösen und die Herstellung der Alleinherrschaft Ormuzd's und seiner Getreuen. Ahriman, av. Angromainyu, wie der Fürst der

Bösen heisst, bedeutet der böse Geist, eigentlich der Geist der Qual oder der Drangsal. Er ist, wie Ormuzd, eine durchaus geistige Macht, ja eine ganz abstracte Figur; er wirkt nicht als lebendiger Teufel, sondern vielmehr als das Princip des Bösen und der Widerspenstigkeit; auch Ormuzd wird ihm gegenüber nur als Princip aufgefasst und tritt in den Controversen immer als „spenta mainyu“, als der heilige Geist auf. Wie Ormuzd aber von seinen unsterblichen Heiligen umgeben ist, so gebietet Ahriman über eine endlose Schaar von Teufeln, Hexen und Unholden, die seine bösen Pläne im Weltleben ausführen. Der gemeinsame Name dieser Dämonen ist daêva (neupers. dêv), der Göttername einer früheren religiösen Epoche. Ihrem Wesen nach werden die Dämonen als drukhs bezeichnet, von einer Wurzel druj, die man mit „trügen“ zusammengestellt hat. Die Teufel werden oft principiell als lügnerische Geister aufgefasst: der Trug, den sie ausüben, ist der, dass sie das Böse für das Gute ausgeben und dafür halten, denn sie bewegen sich selbst in diesem Wahn, und Ahriman glaubt nicht nur, dass er dem Bösen zum Siege wird verhelfen können, sondern auch, dass er die Seinigen damit beglückt; gewöhnlich ist druj eine Bezeichnung für geringere weibliche Teufel, deren Eine besonders die Druj genannt wird. Sie hält es mit sündigen und unreinen Männern und zeugt mit ihnen allerlei Uebel; vier Buhler hat sie: den, der den Gläubigen kein Almosen giebt; den, der seinen Fuss mit seinem eigenen Wasser besudelt; den, der seinen Samen verliert; und den, der nicht den heiligen Gürtel trägt. Wenn jemand aber diese Sünden sühnt, dann reisst er wie ein Wolf die Leibesfrucht aus ihr heraus.

Die ganze Welt ist mit Dêvs und Drujs angefüllt; in allen Ecken treiben sie ihr Spiel; kein Haus, kein Mensch ist vor ihnen sicher, und tägliche Reinigungen und Opfer müssen vollzogen, Gebete und Beschwörungen angewandt werden, um sie sich vom Leibe zu halten. Alles, was Noth und Verderben oder Scheusal heisst, jede Sünde und Schmach hat ihren Teufel: Krankheit und Tod, Winter und Hungersnoth, Unzucht und Trunkenheit, Neid und Hoffahrt — jedes Uebel, jedes Laster ist das Werk eines bestimmten Dämon. Zu diesen Personificationen der einzelnen Weltübel kommt dann noch die Unzahl von volksthümlichen Unholden: die Yâtus, die Zauberer, die auch in den Veden vorkommen, die mit Verwandlungen und hämischem Gaukelspiel ihr Wesen treiben; mit ihnen zusammen die Pairikas, die bösen Feen oder Hexen, die unter dem neupersischen Namen Perîs bekannter sind; auch andere Hexen, wie die Jainis, die gierigen, die den Priester um den Soma betrügen wollen und von dem Getränke

abgeschöpft werden müssen. Die Welt der Teufel vermehrt sich immer, denn alle Ketzer und Ungläubigen und alle groben Sünder werden schon in diesem Leben als Teufel betrachtet, und nach dem Tode wird der Unbekehrte ein teuflisches Gespenst. Die Neigung der Perser, Alles, was ihnen feindlich ist, als dem Teufel gehörig zu betrachten, hat allmählich das Heer des Bösen aus allen ihren politischen Feinden rekrutirt; man findet in den spätesten Schriften nicht nur wie im Avesta die Turanier als Teufel bezeichnet, sondern Griechen und Römer, Türken und Araber treten in den letzten Kämpfen als Ahriman's Streitmächte auf.

Das Aeussere der Dämonen wechselt nach ihrem Ursprung und ihrer Thätigkeit; der orthodoxen Zarathustralehre zufolge sollen sie unsichtbar sein, doch sahen wir sie noch im Avesta in ganz handgreiflichen Gestalten auftreten, und zwar werden ihre verschiedenen Körpertheile und Thätigkeiten mit besonderen groben Vulgärausdrücken bezeichnet — der Dualismus macht sich auch im Vocabularium fühlbar. Ihre Wohnung ist im Norden, wie sie sich immer der Kälte und der Finsterniss erfreuen; aber auch an allen abgelegenen Orten, an Grabstätten, in Wüsten und Gebirgen hausen sie; auch im Inneren der Erde ist, wie in allen Mythologien, eine Hölle für die Teufel; Ahriman's ursprüngliche Wohnung wird nach dem „Abgrund" (Abyssus) verlegt.

Die Aufgabe der Daêvas ist, womöglich die Weltherrschaft zu erringen, was mit dem Sieg über Ormuzd identisch sein würde. Ihr Weg zu diesem Sieg ist theils Verwüstung und Besetzung von Mazda's Welt, theils Verlockung und Eroberung seiner Anhänger. Dieser Krieg wird nun auf allen Gebieten geführt. Schon bei der Schöpfung trat Ahriman auf, und gegen jedes gute Land, das Ormuzd schuf, schuf Ahriman sofort etwas Böses, das dieses verderben sollte: schlechtes Land oder Klima, giftige Insecten, böse Lüste und Sünden u. s. w. Zunächst ist also die Natur der Tummelplatz des teuflischen Treibens. Den Quellen des Lebens stellt der Böse nach: „Da Ahriman die Schöpfung des Asha überfiel, da legten sich Vohu manô und das Feuer dazwischen, und sie überwältigten die Feindschaft des trügerischen Ahriman, so dass das Wasser nicht in seinem Lauf stehen blieb oder die Pflanzen in ihrem Wachsthum, sondern sogleich liefen die guten Gewässer hervor und die Pflanzen schossen empor." So ist die Unfruchtbarkeit ein stetes Ziel der Teufel: alles was kahl und öde ist, Sumpf und Moor, Fels und Haide sind ihre Lieblingsstätten, und in dem Erfrieren im Winter, in dem Versiechen im Sommer sah man das Spiel der Teufel; das Tishtriyalied ist dafür ein genügendes Beispiel.

In der Welt der Lebenden verbreitet Ahriman Krankheit und Tod. 9999 Krankheiten hat er über die Erde ausgesandt, und Ormuzd muss zu dem alten Aryaman, seinem Verwandten aus dem Asurageschlecht, gehen und ihn mit grossen Versprechungen dazu bewegen, die Uebel zu verbannen. Mit diesem dämonischen Ursprung der Krankheiten stimmt überein, was von der Heilkunde gesagt wird, dass von den drei Heilmitteln: Messer, Getränke und Beschwörungen immer die letzteren vorzuziehen seien. Der Begriff der Krankheit erweitert sich aber im Avesta über den Uebelstand der Menschheit überhaupt, und selbst die Sünde wird ihrem Wesen nach als ein vom Teufel verursachtes Kränkeln der Menschen beurtheilt. Dementsprechend wird das Heil sehr oft als eine Heilung, die Götter als heilbringend und heilkundig betrachtet, nicht nur an Siegesmitteln, sondern auch an Arzneien reich; ganz wie die erhoffte Vollkommenheit überhaupt als eine Restitution zur ursprünglichen Gesundheit und Unverdorbenheit gedacht wird.

Der Tod ist das eigentliche Element des Teufels, und Ahriman wird stets der „Vielfach-Tod-Habende“ genannt. Doch ist zu bemerken, dass er nur an dem Tode des Ormuzdgetreuen Interesse hat; nicht die Vernichtung der Menschheit, sondern der Sturz der Mazdawelt ist nach der theologischen Bestimmung sein Streben, darum sucht er für den Gläubigen den Tod herbeizuführen, und wenn ihm dies gelungen, dann sendet er sofort einen Druj, um den todten Körper als eine seinem Reiche zufallende Beute in Besitz zu nehmen. Je frömmer der Verstorbene gewesen, um so grösser der Triumph der Teufel. Wenn aber einer der Ihrigen stirbt, so wird dies als ein Verlust des dämonischen Reiches unter Wehklagen empfunden. Ueberall also, wo Unbrauchbares und Verdorbenes ist und wo in der Mazdawelt Krankheit und Tod sich einstellen, da sind Teufel, ist Besessenheit. Wo aber Teufel sind, da ist Unreinheit, und alle Uebel können desshalb unter diesen einen Begriff zusammengeschlossen werden. Das Wüste bauen, Krankes heilen, das Todte weihen ist Reinigen des Unreinen, ist Vertreiben von Teufeln. — Auf diesem Grunde bewegt sich das ganze iranische Leben. Die praktischen Bestrebungen der Cultur, die Sitten und Gebräuche nicht weniger als der Cultus selbst, haben ihre theologische Motivirung und oft ihren faktischen Ursprung in diesem Exorcismus, wie alle gute Thätigkeit der Menschen überhaupt nach der zarathustrischen Lehre eine Bekämpfung des Bösen ist, wodurch man Ormuzd zum Weltsiege zu verhelfen sucht.

§ 99. Der Cultus.

Der Mazdeismus ist zwar zunächst nicht eine Cultreligion, selbstverständlich tritt aber der Cultus als eine sehr bedeutungsvolle Seite des religiösen Lebens hervor. Im Götterdienste begegnen sich Götter und Menschen zu gemeinschaftlicher Bekämpfung des Bösen; durch Opfer und Gebet wird zunächst die göttliche Hülfe für die Menschen gewonnen, andererseits aber auch den Göttern Kraft zum Kampfe verliehen. Letzteres geht z. B. aus dem Tishtriyalied hervor, wo der Stern sagt: „Wenn die Menschen mich wie die anderen Götter anrufen würden, dann würde ich ihnen rechtzeitig zu Hülfe kommen können". Ueberhaupt wird die Vorstellung, dass Götter sich von dem Opfer nähren, auch bei den Persern bestanden haben, tritt aber lange nicht so stark hervor wie in der vedischen Religion.

Die Priesterschaft, die den Cultus leitete, behielt trotz der avestischen Functionsbenennung Âthravan doch offenbar zugleich den ursprünglichen Magiernamen; so nannten sie die Griechen und wahrscheinlich auch das Volk; in späteren Perioden findet sich der Name auch in der heiligen Litteratur und heutzutage in der Benennung Mobed (mogh + pati). Die Âthravans bildeten keine Kaste; es stand Jedem frei, sich in die Priesterschaft aufnehmen zu lassen. Dagegen war die Ausübung der priesterlichen Thätigkeit strengstens der Priesterschaft vorbehalten. Nicht nur, dass derjenige, der unberufen sich mit Opfer oder Reinigung befasst hatte, von den Priestern als Todsünder angesehen wurde, sondern es wurden über ihn als wirklichen Verbrecher schwere Strafen verhängt, und für ein scheinbar kleines Versehen konnte er geköpft, geschunden oder gepfählt werden. Ohne weltlichen Besitz scheinen die Âthravans nicht gewesen zu sein. Dass ihnen vielerlei Gaben zufielen, wissen wir; dass viele von den sacralen Bestrafungen durch Geldbussen gelöst worden sind, die dem Tempel oder der Priesterschaft zuflossen, können wir vermuthen. Das ewige Haschen nach Opfergaben, das so unverhüllt in den Veden zum Vorschein kommt, kennt man aber im Avesta nicht, wie das Auftreten der Âthravans überhaupt viel würdiger ist als das der Brahmanen.

Die Geschäfte der Priester bestanden nicht nur in den Verrichtungen des Tempeldienstes, sondern auch in der Theilnahme an den häuslichen Culten. In beiden Fällen scheint ihre Thätigkeit einen wenig erfreulichen, mechanischen Charakter gehabt zu haben. Das persische Ritual war offenbar nicht so schwierig und complicirt wie das indische, hat aber andererseits nicht für die bunte Feierlichkeit Platz gehabt, die mit den vedischen Opferfesten oft verbunden

war. Das Schüren des heiligen Feuers, das Eingiessen des Haoma, das Emporstrecken der Opferzweige zeigt den Charakter pedantischer Sorgfalt, das Vortragen der Hymnen und der Gebete, die bald laut recitirt, bald leise gemurmelt werden, mit Wiederholungen und stehenden Refrains, ist eintönig und leer; die Anrufungen, wie man es aus den Yashts ersehen kann, oft ein Herunterhaspeln von öden, endlosen Namenregistern. Dass das Avesta sich jedoch nicht bei der Werthschätzung der priesterlichen Wirksamkeit mit der tadellosen Verrichtung dieser Ceremonien begnügt, ja dass es sich zu einem im Heidenthume seltenen, idealen Anspruch an den Priester erheben kann, geht aus einer Stelle im Vendîdâd (XVIII) hervor. „Manchen giebt es, ehrwürdiger Zarathustra, welcher die Mundbinde trägt, der aber nicht seine Lenden mit dem Gesetz gegürtet hat. Wenn solch ein Mann sagt: „Ich bin ein Âthravan", dann lügt er; nenne ihn nicht Âthravan, ehrwürdiger Zarathustra, sagte Ahura Mazda. — Den aber sollst Du Priester nennen, ehrwürdiger Zarathustra, der die ganze Nacht hindurch wach dasitzt und nach der heiligen Weisheit verlangt, die den Menschen furchtlos und freudigen Herzens an der Todesbrücke stehen lässt, die Weisheit, durch die er die heilige, herrliche Welt des Paradieses erreicht." Hier ist jedenfalls eine ethische Anforderung gestellt, selbst wenn der Passus übrigens vielleicht auf schismatische Verhältnisse hindeuten sollte.

Der Feuercultus, der den Hauptbestandtheil des avestischen Gottesdienstes ausmachte, ist offenbar nicht erst mit der zoroastrischen Lehre eingeführt worden, sondern vielmehr als die vorgefundene cultische Grundlage zu betrachten, auf der sich die Religion weiter entwickelt hat. Dieser Cult war nicht an Tempel gebunden; die Âthravans haben vormals, wie die Mobeds heutzutage, tragbare Feueraltäre mit sich herumgeführt, um an beliebiger Stelle Gottesdienst feiern zu können; der Tempelcult war aber der wichtigste und die Tempel waren schon in früher Zeit ansehnliche Gebäude. Von den Feuertempeln kann man sich aus den Ruinen und aus der Einrichtung der modernen Tempel einen Begriff machen. Das Allerheiligste des Tempels ist das Feuergemach selbst; es liegt im Innern des Gebäudes, von allen Seiten wohl geschützt, besonders gegen jedes Eindringen des Lichtes; der Raum muss vollkommen finster sein, Dach und Thüre sind so eingerichtet, dass dies möglich wird. Auf einem quadratischen Stein, in einem metallenen, mit Asche angefüllten Gefäss brennt das heilige Feuer. Keine Menschenhand darf es berühren, kein menschlicher Odem es verunreinigen, darum mussten die Priester bei dem Dienste Handschuhe und Mundbinde tragen

und das Feuer mit Zange und Löffel schüren. Mit rituell gereinigtem, am liebsten wohlriechendem Brennholz wird das Feuer beständig unterhalten, und von diesem heiligen Herde wird jedes neue Feuer geholt, das in den Häusern brennen soll. — Zahlreiche Bündel Opferholz und Opferreisig, sowie die Gefässe für das Opfergetränk haben sich noch in dem Opferraume befunden. In anderen Räumen werden die liturgischen Dienste verrichtet, am Tempelbrunnen die heiligen Waschungen vorgenommen; endlich gehörte zum Tempel ein Garten mit sorgfältig gepflegten Bäumen.

Von besonderer Bedeutung sind beim Cultus zwei sacrificielle Elemente: der Haoma und die Opferzweige. Letztere, im Avesta bares-man, später barsom genannt, stehen vielleicht mit den vedischen barhis, dem Opfergras, in Verbindung. Sie wurden aber nicht als Sitz für die Götter ausgestreut, sondern als Gebetsstäbchen oder Zauberzweige oder Aehnliches in verschiedener Anzahl und Länge in die Hand genommen und feierlich emporgestreckt. Das barsom musste man unter Recitation bestimmter Sprüche und Beobachtung gewisser Ceremonien, zur bestimmten Zeit, das Gesicht gegen die Sonne gewandt u. ä. vom Baume schneiden und als Sühnungsmittel ritueller Vergehen in unglaublichen Mengen von Bündeln an den Tempel einliefern. Der Haoma ist offenbar dasselbe Getränk wie der indische Soma, wird aber im Avesta nicht so unbedingt zur Gottheit erhoben wie in den Veden. Er bleibt bei allen Lobpreisungen seiner Göttlichkeit doch immer das Opfergetränk, an hoher und allseitiger Bedeutung weicht der Haoma aber keinem Gotte; ja alle Götter und Heroen haben ihm geopfert und von ihm sich Gnadengaben erbeten. Das Lob des Haoma tönt durch das ganze jüngere Avesta; gepriesen wird die Erde, gepriesen werden Wolken und Regen, die die guten Pflanzen Mazda's wachsen lassen, aber auch durch die Lobpreisungen der Menschen wächst der Haoma. Der goldne Haoma wächst auf den höchsten Gipfeln des Elburz, dorthin ist er vom Himmel herabgestiegen voll himmlischer Kräfte und Heilmittel; Alles vermag der göttliche Haoma zu gewähren, Alles zu heilen. Er giebt Reichthum und Söhne, er giebt Weisheit und Seligkeit; er macht das Herz des Bettlers dem des Reichen gleich. Die teuflischen Uebel vertreibt er, sie verschwinden alle auf einmal aus dem Hause, wo man den heilkräftigen Haoma hinbringt und lobpreist. Und wer dem Haoma wie seinem kleinen Sohn schmeichelt, dem ist Haoma bereit zur Arznei. „Ein starker, weiser, heiliger Held fürwahr ist Haoma.“

Wie hier der Haoma gepriesen wird, so herrscht überhaupt im Avesta die Neigung, die Cultusmittel zu verehren und zu vergöttern,

was, fast möchte man sagen, auf Fetischismus hinausläuft. Nicht nur, heisst es ganz nach zauberischer Art, dass die geringste Pressung oder gar die geringste Lobpreisung des Haoma zur Vertreibung von 10 000 Teufeln dient, sondern auch die Geräthe zur Herstellung des Haoma werden wie grosse Heiligthümer angesehen und in Lobliedern angebetet. „Die unterste Presse verehren wir, du Weiser, welche die Haomastengel zusammenhält, die oberste Presse verehren wir, du Weiser, die ich mit Manneskraft drücke"; und wenn der Teufel Zarathustra fragt, mit welchen Waffen er das Böse vernichten werde, antwortet dieser: „Der heilige Mörser, die heilige Tasse, der Haoma und die Worte, die Mazda gelehrt hat, das sind meine Waffen!" So werden auch die Riten und vor Allem die Schrift und das Gesetz oder die Religion an und für sich angebetet. „Ich verkünde und verrichte dieses Opfer an die heilige Schrift, die das Recht, die der Wille des Herrn ist; an das Gesetz, das den Teufeln Widerstand leistet, das Gesetz Zarathustra's; an die lange Ueberlieferung und an die gute Mazdareligion." So werden auch auf die Gâthas selbst, auf die alten Hymnen, Loblieder verfasst, die durchaus nicht zu den jüngsten Theilen des Avesta gehören; und es ist traurig zu sehen, wie diese vortreffliche Religion nicht nur zu einem verknöcherten Ritualismus herabsinkt, sondern auch zu einem Orthodoxismus, der bei der rationalistischen Gesinnung der Perser besonders doctrinär und geistlos wurde.

Bei allen Ceremonien der Avestareligion spielen Beschwörungen, Gebete und Bekenntnisse nebst den eigentlichen Opferliedern eine grosse Rolle. Der Ton der Beschwörungen ist, wie man sich denken kann, die eifrige und bestimmte Ausweisung der Teufel, wobei jedoch die bestimmte Art, wie allem teuflischen Wesen und Werke entsagt wird, oft eine gewisse ethische Kraft besitzt. Ebenso ist zu loben, dass die Anknüpfung an die Götter nicht nur in Anrufungen, sondern auch im Bekenntniss besteht. Nach dem „ich sage mich los vom Teufel" folgt ein bestimmtes: „ich bekenne mich als Mazdagläubiger" und dieses Bekenntniss hat seine präcisirte und geheiligte, für das Avesta charakteristische Formel: A h u n a v a i r y a. „Der Wille des Herrn" ist das Gesetz der Gerechtigkeit; der Lohn des Himmels für die Werke, die hier in der Welt für Mazda geübt werden; das Reich schenkt Ahura demjenigen, der die Armen unterstützt". Die ethische Schärfe dieses Bekenntnisses wird jedem auffallen: Gerechtigkeit, Thätigkeit in des Gottes Dienste, Barmherzigkeit werden als Kern des Gottesverhältnisses hingestellt, und denselben Charakter bot das zweite ehrwürdige Credo der Mazdaisten: a s h e m v o h u: „Gerechtigkeit ist das beste Gut; selig der Mann, dessen Gerechtigkeit vollkommen ist."

Dass diese edeln Bekenntnisse in den ritualistischen Entartungen der Religion auf ganz unedle Weise missbraucht werden, erhellt genügend aus einer Yasnastelle, wo gesagt wird: wenn man dieses Gebet nur auswendig könne und fehlerfrei hersage, so gehe man heil durch den Tod zur höchsten Heiligkeit ein, wenn man aber ein Drittel oder Viertel davon vergesse, so entferne man sich von dem Himmel so weit, wie die Erde breit und lang ist. —

§ 100. Reinigungen, Cultur und Sitten.

Der Kampf gegen Unreinheit, Tod und Teufel, von dem der Cultus nur ein einzelnes und zwar nicht das wesentlichste Glied ist, erstreckte sich über das ganze Leben des Persers und wurde mit einer Menge von Reinigungen, Observanzen und Sühnungen, aber auch mit wirklichen Culturarbeiten und mit bewusster Sittlichkeit geführt. Die „Förderung des Lebenden", die, so zu sagen, die Devise der göttlichen Kämpfer ist, ist auch die Aufgabe der Menschen; sie wird aber zunächst durch ein sich Fernhalten oder ein Abwehren von allem, was todt und von Teufeln besessen ist, erzielt, und zahllose beschwerliche Reinigungen müssen nachhelfen, wenn der Gang des Lebens den Gläubigen mit der verbotenen Welt in Berührung gebracht hat. Zunächst kommt es nun darauf an, die reinsten aller Mächte auf Erden, die heiligen Elemente, vor Tod und Besessenheit zu schützen. Die eigenthümliche Bestattungsart der Perser hängt hiermit zusammen, und es wird nicht nur für die Leichenverbrennung unter jeder Form Todesstrafe verhängt, sondern es werden auch genaue Bestimmungen gegeben, wie das von solcher Schandthat befleckte Feuer wieder gereinigt werden soll. Bei einem Todesfalle ist es eine der ersten Pflichten, das Feuer aus dem Hause zu schaffen und mit der kleinlichsten Casuistik werden die Fälle aufgezählt, wo das Feuer besudelt wird oder werden konnte, so z. B. wenn der Topf, in dem Fleisch gekocht wird, überfliesst, wenn ein Vogel, der Aas gegessen hat, das Gegessene über einen Ast ausbricht, welcher später als Brennholz benutzt wird u. ä.

Das Wasser vor aller Unreinheit zu wahren, ist auch eine sehr verdienstvolle Pflicht. Ueberall, wo Todtes ist, muss das Wasser abgeleitet werden, so z. B. das Regenwasser von der Leichenstätte, und im Regen darf die Leiche nur ausnahmsweise getragen werden. Wenn ein Mazdagläubiger ein Aas im Wasser findet, so muss er hinausgehen und das Verdorbene aus dem heiligen Elemente entfernen, das befleckte Wasser aber muss abgeleitet werden, bevor Jemand aus demselben Bach oder Teich trinken kann. Aehnlich ist es mit der Milch;

wenn eine Kuh von aasbeflecktem Gras gefressen hat, ist ihre Milch eine gewisse Zeit ungeniessbar, d. h. von Teufeln besessen.

Die Erde ist allerdings schwieriger von der Befleckung durch den Todten rein zu halten; das Mögliche wird jedoch geleistet, um jedenfalls den befleckten Boden zu reinigen. Ein ganzes Jahr muss das Feld, auf dem ein todter Mensch oder Hund gefunden ist, brach liegen, und wenn jemand absichtlich einen Leichnam oder ein Aas auf ein Feld hinwirft, hat er es streng zu büssen. Die sorgfältige Reinigung aller Geschirre, wenn sie vom Unreinen berührt sind, ist eine Bewahrung irdischer und metallischer Stoffe; ebenso werden Holz und thierische Stoffe, ebenso Kleider, Bettdecken u. ä. vor Befleckung behütet oder nach der Befleckung mit endloser Sorgfalt gereinigt — hygieinische Maassregeln, die allerdings in der Gestalt von Teufelaustreibungen auftreten; die Teufel waren aber die Ursache aller Krankheit und Unreinheit, und die „Hygieine“ wird somit oft nach unseren Begriffen eine ganz sinnlose. Das ersehen wir aus der grossen Menge von Bestimmungen, die auf die rituelle Reinigung des menschlichen Körpers ausgehen. Hier ist nun zu beachten, dass alles, was den Organismus als unbrauchbar verlässt, als todt betrachtet wird und dem Reiche Ahriman's zufällt, und dieses gilt nicht nur für körperliche Secrete jeder Art, sondern auch von Kleinigkeiten wie abgeschnittenen Haaren und Nägeln, die mit Sorgfalt und unschädlichmachenden Beschwörungen in die Erde versenkt werden müssen. Natürlich spielen hier die geschlechtlichen Befleckungen eine hervorragende Rolle; sowohl bei Männern als bei Frauen machen diese eine lange Reihe von Reinigungen nothwendig; wie die Frauen unter dieser Reinigungssucht haben leiden müssen, geht aus der Behandlung hervor, welche die Wöchnerin nach einer Missgeburt zu erdulden hatte: auf einer trockenen, also wasserfreien Stelle, fern vom Feuer, fern vom Vieh, von den Gläubigen, von den Barsombündeln wird ein hölzerner Pferch errichtet, in dem sie sich drei Tage und drei Nächte aufhalten muss; da muss sie Ochsenharn mit Asche gemischt trinken, damit die Stelle des Todes in ihr gereinigt werde; später darf sie geringe Rationen von gekochtem Essen zu sich nehmen; Wasser darf sie aber erst nach Vollziehung einiger Ceremonien trinken; das heilige Element darf so wie so nicht in ihren unreinen Körper kommen. Aehnlich wird die Frau im gewöhnlichen Falle der Unreinheit behandelt, und charakteristisch ist es, dass sie dann zu äusserst strenger Diät gezwungen wird, damit der Teufel in ihr verhungere. In Krankheitsfällen werden, wie wir gesehen haben, mit Vorliebe Beschwörungen angewandt und nach der Genesung allerlei Desinficirungen mit Sorgfalt vorgenommen; das anschaulichste

Beispiel persischer Reinigungsceremonien sind jedoch die Todtenbräuche; nirgends erhält man von dem Charakter, von der Sorgfalt und der unermüdlichen Consequenz ihrer Observanzen ein deutlicheres Bild als bei der ganzen Behandlung und Bestattung der Leichen. Wir werden diese später in ihrer Verbindung mit der Todtenfeier und der Lehre vom Jenseits betrachten.

Die Mittel der Reinigung waren neben den cultischen Handlungen, die als die officielle Bekämpfung des Ahriman betrachtet werden können, allerlei Bannungen und Beschwörungen, von denen uns mehrere im Avesta erhalten sind. „Ich künde den Deven, den bösen, den schlechten, den unwahren, den übelgesinnten die Herrschaft auf; ich sage mich von Deven und Devenverehrern, den Zauberern und Zauberanhängern los mit Gedanken, mit Worten und Thaten und mit äusseren Abzeichen", — und immer lautet es nach der Bannung: „aus diesem Haus, aus diesem Dorf, aus diesem Gau, aus diesem Land." Das materielle Mittel sind aber die Waschungen, die in grosser Ausdehnung sowohl im Tempel als in den Häusern vollzogen wurden. Die kräftigste Waschung, welche gewöhnlich zuerst vorgenommen wurde, war die mit Ochsenharn (gômez). Das Wasser der heiligen Kuh ist auch bei den Indern ein altherkömmliches Reinigungsmittel, das zuerst überhaupt den Indogermanen gemeinsam gewesen ist, denn selbst das widerliche Uringetränk der Wöchnerinnen lässt sich noch in dem Aberglauben des heutigen Europa constatiren. Nach dem Waschen mit gômez folgten Abspülungen mit Wasser, das an und für sich schon heiligende Kraft besitzt; so wird durch Besprengen mit Wasser der Teufel, der durch Anrühren von Hundeaas in den Menschen gefahren ist, ausgetrieben, und mit peinlichster Genauigkeit wird beschrieben, wie er allmählich, da die guten Wasser ihn erreichen, aus dem Körper sich verzieht, von dem Scheitel zum Ohr hinaus; dann springt er auf die rechte Schulter, dann auf die linke, auf die Brust, auf den Rücken u. s. w., bis er zuletzt aus den Zehen des linken Fusses, wenn diese mit dem Wasser besprengt werden, hinausschlüpft.

Neben den Waschungen treten die Büssungen als Reinigungsmittel stark hervor. Unaufhörlich wird im Avesta von der Pferdepeitsche gesprochen, mit deren Schlägen der Verunreinigte bestraft werden soll. Die Anzahl der Schläge ist aber gewöhnlich so übermässig gross und der Schwere des Vergehens so wenig entsprechend, dass man sie kaum als wirklich zur Bestrafung ausgeübte Peitschungen ansehen darf; für Mord z. B. nur 800 Schläge, während ein Samenverlust des Mannes mit 2000 Schlägen gesühnt werden muss. In der That wurden auch nur die wenigsten dieser Bestrafungen ausgeführt;

dass sie sehr oft durch Geldbussen ersetzt wurden, wissen wir, und was die Pferdepeitsche betrifft, so war sie, wie berichtet wird, ein Pferdestachel, ein spitzer Stock, mit dessen zahlreichen leisen Schlägen man den Teufel systematisch aus dem Körper vertrieb, genau wie bei der Besprengung mit Wasser.

Die Busse beschränkte sich nicht immer auf diese ermüdende Selbstreinigung, auch Leistungen, die ausserhalb des eigenen Körpers zur Vertreibung von Teufeln und zur Bekämpfung des Bösen dienen, werden dem Sünder auferlegt, so z. B. die Tödtung ahrimanischer Thiere, Schlangen und Skorpionen, Fröschen und Ameisen, oder die Zucht und Pflege mazdischer Thiere, wie Hunde u. a. Zahllos sind auch die Bündel von barsom und Opferholz, die als Sühne geliefert werden sollen, ebenso allerlei Opfergeräthe; aber auch sehr nützliche Leistungen werden geboten, wie Canalisirungen und Brückenbau, Ausstückung der Erde zur Bebauung, Lieferung von Ackergeräthen, Unterstützung und Speisung der Armen u. s. f.; denn alle derartigen Unternehmungen dienen zur Stärkung und Erweiterung des ahuramazdischen und zur Besiegung des ahrimanischen Reiches. So macht sich schon in der Busspraxis die Rücksicht auf das Nützliche geltend, die im Avesta in so interessanter Weise hervortritt, und die ja auch mit der Grundaufgabe der „Lebensförderung“ übereinstimmte. Die Lust der Perser an thätigem Culturleben offenbart sich überall im Avesta. Nicht nur das Hirtenleben, das schon in Yima's Gestalt seine Idealisirung gefunden hat und als Vorbild der paradiesischen Herrlichkeit dasteht, auch der Ackerbau wird als ein Segen und als eine Herrlichkeit beschrieben. Auf die Frage, wo die Erde sich am glücklichsten fühle, antwortet Ahura Mazda natürlich zunächst: da wo am meisten geopfert, dem Gesetze gehorcht und den Göttern Lob gespendet wird; dann aber folgt die zweite Antwort: da wo ein gläubiger Mann ein Haus baut mit Priester und mit Vieh, mit Weib und Kindern; wo das Vieh gedeiht und die Heiligkeit gedeiht und Futter und Hund und Weib und Kinder und Feuer und aller Segen. Und drittens wird gesagt: „Es ist da, wo der Gläubige am meisten Getreide und Gras und Obst baut, wo er den trockenen Boden wässert und das Wasser von dem feuchten Boden ableitet.“ „Denn nicht ist der Boden glücklich, der lange unbebaut daliegt, auf einen Hausherrn wartend, wie eine erwachsene Jungfrau, welche kinderlos geht, nach dem Manne verlangend; wer aber die Erde mit beiden Armen pflegt, dem wird sie Reichthum bringen, wie eine geliebte Gattin dem Manne ihr Kind.“ Mit dieser Lust an der Cultur verbindet sich die Vorstellung von ihrer religiösen Verdienstlichkeit und ihrer heiligenden Macht. „Wer Korn

säet, der säet Heiligkeit," heisst es im Vendîdâd, und mit volksthümlicher Massivität wird es ausgesprochen, dass, wenn die Gerste emporspriesst, die Devs erschrecken; wenn das Korn gut steht, dann schwindelt es den Devs; wenn das Korn gemahlen wird, werden die Devs zermalmt; in dem Hause können sie nicht bleiben, wo viel Korn hereingetragen wird. Es ist, wie wenn glühendes Eisen ihnen in die Kehle getrieben wird, da wo Reichthum an Korn sich findet.

Dass die Cultur nicht nur um der Arbeit und des Kampfes, sondern auch um des Reichthums und des Besitzes willen gepriesen wird, ersehen wir schon aus den erwähnten Seligpreisungen. Ueberhaupt wird dem Eigenthum ein in die Augen fallender Werth beigelegt. Der Hausherr ist besser als der Hauslose, der Besitzende besser als der Besitzlose, der Vater besser als der Kinderlose; Armuth wird für eine Schande gehalten, wenn sie durch Faulheit hervorgerufen ist: „Wer nicht die Erde mit beiden Händen bebaut, wahrlich, der soll draussen an der Thüre stehen und die Reste betteln von denen, die da reich sind."

Hier ist das „Fördern des Lebenden" am treusten gewahrt, und demgemäss wird im Avesta eine grosse Reihe von Vorschriften zur Lebenserhaltung und Fortpflanzung des Geschlechtes gegeben. Es wird nicht allein der Kinderreichthum gepriesen und von den Göttern als Gabe gewünscht, sondern es wird durch strenge Regeln für den geschlechtlichen Verkehr dafür Sorge getragen, dass weder Kraft noch Keim verloren geht; wer eine Frau schwängert, muss sie bis zur Geburt des Kindes unterhalten; wer mit ihr zu unrechter Zeit verkehrt oder die Leibesfrucht zerstört, ist des Todes schuldig. Alle Formen von geschlechtlicher Unnatur werden strengstens geahndet, sie sind unsühnbare Todsünden und machen den Menschen im Leben zu einem Teufel, nach dem Tode zu einem Teufelsgespenst.

Mögen nun viele dieser Bestimmungen lieber unter dem Gesichtspunkt „Reinheit, Unreinheit" als unter dem „Cultur" anzubringen sein, dass auch das Nützliche, das im materiellen Sinne Lebensfördernde, dabei berücksichtigt ist, liegt ausser jedem Zweifel. Das gilt z. B. von vielen der hygieinischen Vorschriften, die den Vendîdâd anfüllen, über die Reinheit des Wassers, der Milch, des Korns, des Körpers und der Kleider, die sich oft durch das blosse Interesse an der Teufelaustreibung nicht erklären lassen, und die ohne Beihülfe der Rücksicht auf die Gesundheit überhaupt nicht so eifrig gepflegt worden wären; und wenn es beispielsweise heisst, dass der, welcher esse, dem Nichtessenden vorzuziehen sei, weil Letzterer weder zu heiligen Werken, noch zur Hausherrenschaft, noch zur Kindererzeugung Kräfte habe,

so liegt es doch nahe, in der unmittelbaren Lebenserhaltung das Motiv dazu zu suchen umsomehr, als es zum Schlusse heisst: „Vom Essen leben alle körperlichen Wesen; wenn sie nicht essen, sterben sie hinweg."

Mit den sacralen Vorschriften und nützlichen Maassregeln ist die Ethik des Avesta noch lange nicht erschöpft, — eine Moralität im engeren Sinne wird ebenso eindringlich eingeschärft und zwar eine Sittlichkeit, die sich nicht nur zu ganz bestimmten und charakteristischen Formen, sondern auch zu einer gewissen Idealität entwickelt hat.

Ein lebendiges Bild von der erzieherischen Macht der Religion auf sittlichem Gebiet erhält man von einem Bekenntniss wie dem folgenden: „Ich verfluche die Teufel. Ich bekenne mich als Mazdaanbeter, Anhänger des Zarathustra, Feind der Devs, Lobsänger der Ameshas Spentas. Ich schwöre ab dem Diebstahl und Raub am Vieh, ich schwöre ab der Plünderung und Verwüstung mazdagläubiger Dörfer. Den Hausherren verspreche ich freien Wandel und freie Wohnung, worin sie hier auf Erden mit ihren Heerden wohnen mögen. In aufrichtigem Gehorsam, mit emporgehobener Hand schwöre ich dies: nicht will ich fortan Plünderung und Verwüstung an mazdagläubigen Gemeinden begehen, nicht Rache nehmen an Leib und Blut." Hier wird ein Volk von seiner Religion mit starker Hand über den räuberischen Nomadenzustand erhoben; das positiv Erzielte und zugleich die Höhe des sittlichen Bewusstseins ersehen wir aus einem Segensspruch wie dem folgenden: „Möge in diesem Hause Gehorsam über Ungehorsam siegen, Wahrheit über Lüge, Friede über Unfriede, Freigebigkeit über Geiz, Demuth über Hochmuth, Gerechtigkeit über Ungerechtigkeit."

Dass die Wahrheit bei den Persern etwas Besonderes zu sagen hatte, bemerkten schon die Griechen. Nicht nur die Nachrichten von der Erziehung der Knaben erzählen uns davon, sondern noch mehr die Bemerkung Herodot's, dass die Perser vor Allem die Unwahrheit verabscheuten und nach der Unwahrheit das Schuldenmachen, weil dies gewöhnlich zu Lug und Trug führte. Die Richtigkeit dieser Nachricht bestätigt das Avesta; Lüge und Ahriman gehören hier so eng zu einander, dass nicht nur die Teufel immer die Unwahrsten, Verlogensten, Betrügerischsten genannt werden, weil sie die Welt mit ihrer falschen Lehre betrügen wollen, sondern die Unwahrheit bleibt an und für sich ein Erzeugniss des Teufels.

Die Gerechtigkeit, die in Asha ihren himmlischen Repräsentanten hat, ist die praktische Aeusserung der Wahrhaftigkeit und ein

Hauptbegriff im Avesta. Sie ist die Norm des Weltlebens, wie überhaupt Asha das Princip aller guten Lebensverhältnisse, und wie die Herstellung oder Vollziehung der Gerechtigkeit das Ziel des Weltlaufes ist. Die Eschatologie des Avesta bringt eine Reihe von Rechtsurtheilen mit genauer Abwägung und Berechnung nach dem Princip der unbestechlichsten Gerechtigkeit. Dass diese Tugend auch im praktischen Leben der Perser geübt worden, wissen wir; auch auf sie zielte die Erziehung der Knaben ab, und ein Zug wie der von Kambyses erzählte, dass er den ungerechten Richter schinden liess und den Sohn auf den mit des Vaters Haut überzogenen Stuhl als Richter setzte, lässt eben durch die orientalische Grausamkeit des leidenschaftlichen Despoten die unwillkürliche hohe Schätzung der Gerechtigkeit durchscheinen.

Die Treue, die dritte Erscheinungsform des ethischen Grundprincips ist durch ihre Identification mit Mithra als heiliges Ideal bestätigt, und die oft wiederholte Behauptung, dass Eidbruch so schlimm sei wie hundertfaches Irrlehren, ist ein erstaunliches Zeugniss von der Stellung der Perser zu der Frage: Moral-Religion. Dass der Orthodoxismus der Mazdaisten, der doch in älterer Zeit selten fanatisch wurde, nicht immer diesen Lehrsatz achtete, wird man begreifen, auch ist es unbestreitbar, dass die Treue in der persischen Politik häufig nicht gewahrt wurde — eine ernstliche Rüge wird sich jedoch erst aus diesem Umstand finden lassen, wenn man eine Diplomatie aufweisen kann, die sich je nach dem Gesetz der Treue gerichtet hat.

Dass die stets gebotene Reinheit nicht nur als eine liturgische aufzufassen sei, sondern als wirklich ethischer Zustand erstrebt wurde, geht besonders aus der geschlechtlichen Moral hervor; mag diese vielfach in dem materiellen Gedeihen ihr Motiv gehabt haben, zweifellos ist, dass wirkliche Keuschheit und Schätzung der menschlichen Würde zu diesen Bestimmungen beigetragen haben; so, wenn es für schändlich gilt, dass eine Frau sich mehreren Männern hingiebt u. ä. Die Strenge, mit der gegen unnatürliche Lüste verfahren wurde, scheint oft genug aus einem wirklichen Abscheu entsprungen zu sein, wiewohl die Sünden auch schon von dem Gesichtspunkte des zarathustrischen Systems aus als lebenshemmende verworfen werden mussten. Der Schluss, den man aus diesem Capitel des Vendîdâd gezogen hat, dass, wenn so gegen die Perversitäten geeifert wurde, dies vielleicht nothwendig war, mag seine Gültigkeit haben; dass indessen so energisch eingegriffen wurde, und dass diese Schändlichkeiten nicht, wie im Alterthum Europas, gebilligt, oder gar verherrlicht wurden, das gereicht dem persischen Volke nur zur Ehre.

Mit dem Geiste des Avesta harmonirt es vor Allem, dass Fleiss und Arbeitsamkeit oft gelobt werden: Faulheit und Schlaffheit sind dämonische Erzeugnisse, und wenn der Hahn des Morgens zur Arbeit ruft, ist es der langhändige Dämon Bushyāsta, der die Menschen überreden will, noch im Bette zu bleiben. Dagegen ist es auffallend, dass die Tapferkeit in dem Codex des kriegerischen Volkes in den Hintergrund tritt; wohl werden die Helden unter Göttern und Menschen um ihrer Tapferkeit willen gelobt, die Tapferkeit selbst aber selten, wenn man von der Schätzung rüstiger Theilnahme an dem grossen Weltkampfe absieht.

Viel mehr als zu kriegerischen Tugenden wird zur Friedfertigkeit, ja sogar zur Demuth ermahnt. Der Name der Göttin Spenta Armaiti wird zunächst als heilige Demuth zu übersetzen sein, wenn man das nur nicht zu christlich versteht; jedenfalls wird Armaiti als Gegensatz des Uebermuths angeführt, während der Stolz als eine teuflische Eigenschaft angesehen wird.

Schön ist der Sinn für Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, der sich im Avesta häufig kund thut. Schon in dem Glaubensbekenntniss haben wir den Spruch gehört: das Himmelreich für den, der die Armen unterstützt. Dementsprechend wird unter den Buhlern der Druj der Mann als Buhler aufgezählt, welcher, von einem Gläubigen um ein Almosen gebeten, selbiges verweigert; und wenn die Seele im Himmel wegen ihrer guten Thaten gelobt wird, heisst es auch: „Selig, weil du denjenigen, welcher sein Korn dem Armen vorenthielt, davon zu bekehren suchtest."

So wird auch Sraosha als der gütigste Beschützer der Armen gelobt, und bei den Todtenfeiern werden den Armen der Gemeinde Kleider und Gaben gereicht und feierlich verkündet, wieviel der Verstorbene von seinem Gute für Armenpflege vermacht hat. Diese schöne Sitte hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, und bei dem Reichthum der Perser in Indien steigen diese Stiftungen mitunter zu einer ganz bedeutenden Höhe an. Das Wohlwollen der Perser hat zwar nicht den Charakter aufopfernder Nächstenliebe wie im Christenthum, auf der anderen Seite aber auch nicht die Universalität der buddhistischen Sympathie; es scheint vielmehr einem löblichen Sinn für das, was recht und billig ist, zu entspringen, wie es dem Verstandescharakter des Volkes entspricht.

Das Unvollkommene an der avestischen Menschenliebe war das, dass sie nirgends über die Glaubensgenossenschaft hinausreichte. Den Andersgläubigen gegenüber war man ganz gleichgültig, daher war z. B. vorgeschrieben, wenn ein Arzt eine neue Cur versuchen wollte,

so müsste er die ersten beiden Versuche der Cur mit Nicht-Mazdagläubigen anstellen, ohne dass der Arzt für den Erfolg verantwortlich gewesen wäre; erst zum dritten Versuch konnte er einen Gläubigen nehmen, aber wehe ihm, wenn er ihn dabei umbrachte. Der Dualismus ist hier für die Ethik verhängnissvoll gewesen: so lange man einen Theil der Menschheit als dem Teufel gehörig ansieht, wird die Nächstenliebe auch nur einen Theil der Menschheit umfassen.

Die Ethik der Perser hat einen streng formalen Charakter; sie schätzt im Leben des Einzelnen Wahrheit, Selbstzucht und Thätigkeit, im gesellschaftlichen Leben Gerechtigkeit, Ordnung und Eintracht am höchsten. Für den Aufbau einer Cultur und eines politischen Lebens ist diese Moral vorzüglich, auch kann es nicht fehlen, dass sie durch die Reinheit ihrer Gesinnung und die Unerschütterlichkeit ihrer Bestimmungen einen erhabenen Eindruck macht. Ihre Kehrseite aber zeigt eine abstracte Steifheit, die sich dem Leben nicht anpassen will und sich mit ihren sinnlosen Consequenzen oft gegen das Leben richtet; dazu eine Härte, die oft zur Brutalität wird. Wie die Gerichtspraxis der Perser überaus grausam war, so verräth sich auch eine gewisse Rohheit in der Rücksichtslosigkeit, mit der sie in ihrer Ethik immer nur zwischen Gut und Böse und Böse und Gut zu unterscheiden weiss und den Zwischenbestimmungen der Wirklichkeit, dem Individualen und Spontanen, jeden Spielraum verschliesst. Die uninteressirten Gefühle haben für die Perser wenig Geltung gehabt; auch in dem religiösen Gefühle vermisst man nur allzu häufig die lyrische Seite, fühlt aber um so öfter den Druck der Gesetzmässigkeit. Dementsprechend wird die Religion im Avesta Gesetz (daêna) genannt und die Perser konnten zwischen diesen beiden Begriffen sprachlich nicht unterscheiden.

Wo die Vorschriften einer Religion so bestimmt als Gebote der Gottheit aufgefasst werden, wird die Uebertretung derselben als Streit mit dem göttlichen Willen, als S ü n d e aufgefasst werden. Dieses ist im Avesta in so hohem Maasse der Fall, dass das ganze Vendîdâd als ein Sündencodex aufgefasst werden kann; stets kehrt die Frage wieder: wenn ein Mann das und das begangen hat, welche Strafe steht darauf, welche Sühne? Jede Sünde bewirkt eine doppelte Strafe, eine auf Erden und eine im Himmel. Die erste wird mit den erwähnten Reinigungen gesühnt, die himmlische Strafe lässt sich nur durch religiöse Leistungen sühnen. — Der gewöhnliche schwere Fall der Sünde ist derjenige, welcher den Menschen zu einem Peshôtanu (einem der an seinem eigenen Körper büssen muss) macht: ein Peshôtanu bekommt wenigstens 200 Schläge. Doch lassen sich nicht alle Sünden

vergeben, es giebt untilgbare Schulden (anâperetha), die weder hier noch im Jenseits vergeben werden, die hier mit dem Tode und darnach in der Hölle bestraft werden, wie Leichenverbrennung, Aasessen, unnatürliche Sünden.

Zunächst herrscht also das juristische Princip der Vergeltung in der persischen Religion, nebenher sehen wir aber ein religiöses Element gehen, eine Sündenvergebung. Dieses wirkt aber nur für die jenseitigen Strafen, kann also nicht von den irdischen befreien. Es besteht in Reue, d. h. im Bekenntniss der Sünde und dem Versprechen, dieselbe nicht wieder begehen zu wollen; dieses Sündenbekenntniss heisst Patet; es wird bei vielen Gelegenheiten abgelegt, besonders auf dem Sterbebette und in den Fürbitten bei der Todtenfeier tritt es hervor. Den absoluten Todsünder, der durch sein Vergehen ahrimanisch geworden ist, kann jedoch das Patet nicht erretten, so wenig wie es Jemanden von irdischer Genugthuung befreien kann. Wenn es im Avesta heisst, dass das Bekennen der Mazdareligion alle Sünden hinwegräume, so ist dabei zu bemerken, dass dies nur für den gilt, der als Nichtgläubiger die Sünden begangen hat und jetzt mit dem Bekenntniss in den Mazdaglauben übertritt; auch er muss dabei das Vermeidenwollen ähnlicher Fälle versprechen. Von einer Rechtfertigung durch den Glauben ist also im Avesta nicht die Rede.

§ 101. Tod und Jenseits. Die letzten Dinge.

Der Tod war für die Perser weder eine Vernichtung des Menschen, noch eine Auflösung oder Aufnahme der Seele in das Göttliche; sie glaubten an eine bewusste und individuelle, ja körperliche Existenz nach dem Tode, die für die Mazdagläubigen sich in die Ewigkeit hinein fortsetzen würde: aber nur für diese. Denn es war nicht von einer blossen Fortsetzung die Rede: ein sorgfältiges Urtheil würde sofort nach dem Tode die Seele prüfen und über ihr künftiges Schicksal entscheiden. Desshalb war der Tod für den Perser ein wichtiges Ereigniss, das recht und wohl überstanden werden musste und aus diesem Grunde mit schärfstem Interesse betrachtet wurde. Dieses Interesse war aber weder durch Furcht noch durch Sehnsucht besonders gefärbt; wohl wird die Trennung der Seele vom Körper, die eine Weile nach dem Tode fortdauert, der grausame, entsetzliche, verwüstende Weg genannt; die Schattenseite des Lebens war aber dem Perser nicht der Tod, sondern das Böse; und drohte Hölle und Vernichtung dem Schlechten, so konnte der Mazdagläubige doch immer auf die Hülfe der guten Geister hoffen und sich auf sein Patet

verlassen. Er verhielt sich dem Tode gegenüber ernst, aber praktisch und optimistisch.

Die Todtenbräuche erhalten von der Verbindung zwischen Tod und Dämonen ihren Charakter. Der Moment des Sterbens setzt den Mazdagläubigen besonderen Gefahren aus, da die Teufel sich sofort einfinden, wesshalb Alles aufgeboten werden muss, um den Verstorbenen und sich selbst von ihnen frei zu halten. Beschwörungen und Reinigungen, Gebete und Opfer sollen dazu dienen; sie folgen dem Todten, solange überhaupt noch ein Angriff von Seiten der Teufel möglich ist.

Schon wenn der Tod sich nähert, beginnen die Reinigungen; der Sterbende wird gewaschen und rein gekleidet; dann wird der Priester geholt, damit dieser ihm das Patet, das Sündenbekenntniss, vorsage und den Haoma, das Getränk der Unsterblichkeit, als Vorbereitung für die Ewigkeit in den Mund oder ins Ohr giesse. Wenn nun der Tod eingetreten ist und die Leiche nochmals gereinigt und auf die Bahre gelegt ist, dann ist der Zeitpunkt gekommen, wo Niemand anders als die Leichenbereiter und Leichenträger den Leichnam mehr anrühren darf. Denn schon vor dem Augenblick des Todes hat Ahriman die Leichendruj Nasu (vgl. νεκύς — neco) in Gestalt einer Aasfliege an das Sterbebett gesandt, und jetzt verfällt die Leiche der Gewalt der Druj. Um den Dämon zu bannen, wird ein „vieräugiger Hund“, d. h. ein Hund mit zwei Stirnflocken, in die Stube geführt; denn der Blick des Hundes und besonders des so gezeichneten ist teufelvertreibend. (Der Hundeblick [sag-dîd] wird auch bei anderen Reinigungen verwandt.) Demnächst wird die Stube durch Feuer geweiht oder desinficirt; duftendes Holz wie Sandal wird am liebsten dazu benutzt. An der Feuervase, aber wenigstens drei Schritt von dem Todten entfernt, sitzt der herbeigerufene Priester, unablässig die Todtengebete des Avesta recitirend. Immer müssen mindestens zwei Personen in der Nähe der Leiche bleiben, um die Dämonen abzuwehren; auch müssen die Leichenträger, die sich bald einfinden, stets zu zweien sein. Auf eine eiserne Bahre — nie auf das poröse Holz — wird nun der Leichnam von den weissgekleideten, sorgsam gegen alle Befleckung geschützten Leichenträgern getragen und, von Verwandten, Freunden und Priestern begleitet, nach der Grabesstätte überführt. Dies darf nie bei Nacht und nur ausnahmsweise bei Regenwetter geschehen, damit nicht die Dämonen zu kräftig werden oder das heilige Wasser verunreinigt werde.

Die Grabstätte, zu der der Leichnam getragen wird, ist der Dakhma, der Leichenthurm, eine unreine, fern von der Stadt gelegene Stelle, auch müssen die Leidtragenden in gehöriger Entfernung von derselben unter Reinigungen und Gebeten von der Leiche Abschied

nehmen. Der Dakhma ist ein weites, ca. 12 Fuss hohes, cylindrisches Gebäude, dessen Dach zur Aufnahme der Leichen eingerichtet ist. Die Dachfläche geht vom Rande des Gebäudes schräg hinunter nach der Mitte, wo eine brunnenartige, mit einem Deckel verschlossene Höhlung sich befindet. Auf diesem Dache werden die Leichen in concentrischen Reihen niedergelegt, und zwar müssen sie dabei ganz entkleidet sein; sie werden hier den Einwirkungen der Elemente preisgegeben, den aasfressenden Thieren, die auf den Dakhma hinauflaufen, vor Allem den Raben und Geiern, die überall um die Todesstätten schwärmen.

Wenn der Leichnam abgefressen oder eingetrocknet ist, wird das Gerippe von den Leichenträgern in den Brunnen hineingeworfen, wo es liegen bleibt, solange der Dakhma besteht; nach einer Reihe von Jahren soll nämlich nach der Vorschrift des Avesta der Dakhma niedergerissen werden, ein Unternehmen, das für sehr verdienstlich gilt und die Vergebung von vielerlei Sünden erwirkt, das aber früher wohl selten, heutzutage nie wirklich ausgeführt wurde.

Durch den Dakhma soll eine Bestattung erzielt werden, die sich mit den heiligen Elementen so wenig wie möglich berührt. Das Feuer kommt dabei gar nicht in Anwendung, das Wasser wird durch ein sorgfältiges Drainirungs- und Filtrirungssystem, das sich in den Mauern des Dakhma befindet, so schnell und so rein wie möglich von den schräg liegenden Leichen abgeleitet, und der Berührung mit der Erde wird der Dakhma symbolisch enthoben, indem um seine vier hölzernen Grundpfeiler eine Schnur von Gold oder Wolle gebunden wird, was andeuten soll, dass das ganze Gebäude eigentlich in der Luft schwebe. Gegen dies letztere Element ist begreiflicherweise kein Schutz möglich, besonders wird aber auf die Verzehrung der Leiche durch die unreinen Thiere und Vögel gerechnet.

Es giebt noch einige Dakhmas bei den Parsigemeinden in Indien; sie werden jetzt „Thürme der Stille“ genannt, weil sie an unbewohnten Plätzen liegen; nur die Leichenträger halten sich in ihrer Nähe auf. Dass die Teufel bei den Dakhmas hausen und allnächtlich mit ihren Krankheiten und Unreinheiten herumhüpfen und tanzen, schmausen und trinken und sich begatten, versteht sich von selbst und wird zum Ueberfluss ausdrücklich im Avesta berichtet. —

Am ersten Tage nach der Bestattung beginnt das Trauerfest für den Todten. Es dauert drei Tage; denn drei Tage vergehen, bevor sich die hingeschiedene Seele ganz von der irdischen Sphäre losgerissen hat und die Reise nach dem fernen Jenseits vollendet ist.

Das Todtenfest wird theils in der Heimath selbst, theils im

nächsten Feuertempel gefeiert. Unweit vom Hause des Todten, an der Stelle, wo vor dem Wegtragen sein Leichnam niedergesetzt wurde, wird ein Feuer angezündet, das drei Tage, und eine Lampe, die neun Tage lang brennt, auch wird ein Krug mit Wasser dort hingestellt, zu dem die Verwandten des Verstorbenen morgens und abends frische Blumen bringen. In denselben drei Tagen müssen sich die nächsten Anverwandten aller Fleischspeisen enthalten und dürfen im Hause nicht früher Essen zubereiten; im Hause werden die täglichen Gâhs mit besonderer Feierlichkeit gebetet, von zahlreichen Patets und Anrufungen Sraoshas begleitet. Der Gipfelpunkt des Hausfestes ist aber die Ceremonie, die des Abends, wenn die Sterne angezündet werden, bis Mitternacht stattfindet: das Afrîngân oder Segensfest, das zur Ehre des Sraosha gefeiert wird. Die beiden Priester, der Zôt und der Raspî, setzen sich einander gegenüber und reichen sich Blumen, während sie das Ashemvohu und andere Gebete recitiren; der Hymnus Dahma âfritish, der Segen der Gerechten, ist das Lied des Festes.

Die Tempelfeier, die am nächsten Tage beginnt, trägt den Charakter einer Todtenmesse; sein sacramentaler Theil besteht in einem dem Sraosha dargebrachten Brotopfer. Der flache Brotkuchen, draôna oder dôrun, hat dem Feste und seinem Hymnenkreis seinen Namen, Srôsh dôrun, gegeben, und wird nach der Opferung wie eine Hostie den Theilnehmenden dargereicht; Haomaopfer und Recitationen aus dem Yasna oder gar aus dem Vendîdâd schliessen sich an. Am dritten Tage versammeln sich Priester, Verwandte und Freunde zu einem gemeinsamen Fest, bei dem wiederum das Patet die Hauptstelle einnimmt; dann werden Almosen an die Armen gespendet und die Stiftungen des Verblichenen an die Gemeinde urkundlich bekannt gemacht, die, falls sie gross sind, mit Ehrenerweisungen seitens der Gemeinde vergolten werden.

Am vierten Tage beim ersten Morgengrauen erreicht das Fest seine höchste Spannung; in diesem Augenblick wird nämlich das Schicksal der Seele fest bestimmt; darum gilt es im Beten unermüdlich, mit Opfern freigebig zu sein; nochmals wird desshalb Sraosha mit dôruns beschenkt, auch den Fravashis der Gerechten wird geopfert. Damit ist der gottesdienstliche Theil der Feier zu Ende, und nun wird den Theilnehmern reichliche Gelegenheit geboten, sich von den ausgestandenen Mühen zu erholen. Unter den Gaben, die bei der Mahlzeit ausgetheilt werden, befinden sich neue Kleidungen für die Priester und für die Armen; giebt man dem Priester keine Kleidung, so wird der Verstorbene am jüngsten Tage nackt dastehen und sich vor den anderen schämen müssen.

Der Zweck ist der, der Seele auf der Reise nach dem Himmel beizustehen und sie dem Seelenführer Sraosha zu empfehlen. Die körperlose Seele ist in diesen Tagen empfindlich und zart wie ein neugeborenes Kind, das nicht den Weg zu finden weiss; darum muss Sraosha sich wie eine gute Hebamme ihrer annehmen; darum muss sie wie ein Kind genährt und gepflegt und für die Mühe des entsetzlichen Wegs gestärkt werden; auch müssen auf der Erde viele Feuer brennen, um die Dämonen von der Seele wegzuscheuchen. Denn während Sraosha, vom Windgott Vaê und dem Siegesgott Bahrâm (Verethraghna) unterstützt, mit der Seele hinauf durch die Luft steigt, werden beide von den Dämonen eifrig verfolgt, die die Seele zu rauben suchen, von Astovidet, der behende die Schlinge wirft, dem bösen Luftgott Vaê und dem übelthäterischen Aêshma; aber die Guten siegen, und die Fürbitten der Nachlebenden helfen der Seele und ihren Führern, dass sie heil zur Stelle der Gerechtigkeit gelangen.

In der obersten Luftschicht, im leichten Aether, erhebt sich die leuchtende Cinvatbrücke (die Windbrücke); sie spannt sich von dem Berge Cakâd-i-Dâitîk in der Mitte der Welt hinüber bis zum Gipfel des Elburz, am Rande des Himmels. Dorthin gelangt Sraosha mit den befreiten Seelen, wenn ihre guten Werke zahlreich genug gewesen sind, sie vor dem Ansturme der Dämonen zu erretten; und dort auf dem Weltberge, am Anfang der Brücke, wird das erste Urtheil über die Seele gefällt. Mithra, der Gott der Gerechtigkeit, Sraosha und Rashnu Razishta sind die drei, die da zu Gericht sitzen; Mithra als Vorsitzender führt die Verhandlung und fällt das Urtheil, ihm geht zur Hand Rashnu mit der Waage, der „Waage der Geister, die keinem Menschen zu liebe eine Haaresbreite abweicht, Fürsten und Könige rechnet sie dem armseligsten der Menschen gleich“. Es sind die Werke der Menschen, die hier gewogen werden, die guten gegen die bösen, genau nach der Regel der Gerechtigkeit. Doch sind auch die Bekenntnisse, das Sündenbekenntniss der Seele und ihrer Freunde und das Glaubensbekenntniss Ahuna vairya als errettende Kräfte wirksam. Sie werfen ihr schweres Gewicht in die Schale der guten Werke und können sie zum Sinken bringen; so streng juristisch ist aber das Gericht, dass es die bösen Thaten, auch wenn sie von den guten aufgewogen werden, damit noch lange nicht für erledigt hält; sie müssen nacheinander mit den Bestrafungen, die auf der Stelle vorgenommen werden, verbüsst werden, und dann erst darf die Seele, falls sie freigesprochen ist, in den Himmel eingehen. Ihr Schicksal, ob für Himmel oder Hölle bestimmt, zeigt sich von selbst, wenn sie die Brücke überschreitet. Dem Gerechten ist sie so breit wie eine Strasse, dem

Verurtheilten so schmal wie ein Haar; er fällt in die Schlucht der Hölle, die unter der Brücke schauerlich gähnt.

Dem Gerechten, der von Sraosha geleitet, über die Brücke gelangt, wehen schon von Ferne die duftenden Lüfte des Paradieses entgegen, und in dieser balsamischen Luft wird die Seele an der Pforte des Himmels von einer hohen, strahlenden Jungfrau freundlich empfangen; die Seele fragt: „Wer bist du, Mädchen, du schönste der Frauen, die ich je gesehen?“ — „Ich bin, du Mann von guten Gedanken, Worten und Werken, deine gute Religion, dein eigenes Bekenntniss. Alle haben dich wegen deiner Grösse und Güte und Schönheit, deines Duftes und deiner Siegeskraft geliebt, denn du liebtest ja mich wegen meiner Grösse und Güte und Schönheit; wenn du Jemanden sahest, der in Spott und Abgötterei und Unliebe lebte und sein Korn verschloss, dann liessest du dich bei ihm nieder und sangest Hymnen und opfertest dem Feuer Ahura Mazda's, und den Gerechten erquicktest du, kam er von nah oder von fern.“ Mit solchen Worten führt sie ihn zum Sitze der Seligen ein; der erste Schritt, den er thut, führt ihn zu den „guten Gedanken“, der zweite zu den „guten Worten“, der dritte zu den „guten Werken“, und durch diese drei Vorhöfe des Paradieses gelangt er in das ewige Licht hinein (Yasht 22).

So ist die Seele vom Bösen erlöst und das Böse, das sie begangen hat, gesühnt. Aber das Schicksal und die Gerechtigkeit des Einzelnen sind nicht der letzte Gedanke des Avesta, und das unendliche Licht, zu dem sie eingegangen ist, ist nicht ihre schliessliche Vereinigung mit Ormuzd.

Es handelt sich im Avesta um grössere Dinge: um einen Sieg, eine Gerechtigkeit, eine Vollkommenheit der ganzen Welt des Guten, um die totale Vernichtung des Bösen, um die Herstellung der absoluten Herrschaft Ahura Mazda's, einen Zustand, in dem die seligen Gerechten mit ihm in Ewigkeit leben sollen. Nach diesem gewaltigen Abschluss der Weltgeschichte, der schon von Anfang an in Ormuzd's Plan lag und von ihm als Gewinn vorausgesehen wurde, schauen die Gläubigen mit gespannter Erwartung aus. Schon in den Gâthas finden wir „das Kommen des Reiches“ verkündigt, schon dort hat man geglaubt, die Parusie der Propheten und das jüngste Gericht stände unmittelbar bevor; die Ordnung nach verschiedenen Weltperioden ist offenbar eine spätere Accommodation an die historische Wirklichkeit. Allein die eschatologische Strömung hat dabei keineswegs an Kraft verloren; im Gegentheil scheinen die unglücklichen politischen Schicksale der Perser die Erwartung höher gespannt und zum schwärmerischen Chiliasmus gesteigert zu haben.

Die letzten Zeiten, welche die eschatologischen Vorgänge einleiten, sind die letzten drei von den neuen Jahrtausenden des grossen Weltkampfes, die drei, in denen die Macht des Bösen als überwiegend gedacht wird, die aber auch das Millennium enthalten. Die Begebenheiten dieser Epoche, die den Hauptinhalt des Bahman Yasht im Bundehesh bilden und die in der vorliegenden Form von späteren Vorstellungen gefärbt sind, sind eine Reihe von Drangsalen, die der Böse über die Welt bringt, aus denen aber mächtige Helden und Propheten den Gläubigen erretten und so den endlichen Sieg des Ormuzdreiches herbeiführen werden.

Wenn diese Zeit sich nähert, werden Zeichen an Sonne und Mond geschehen, zahlreiche Erdbeben werden eintreten, der Wind wird zum Sturm; in der Welt soll Angst und Qual sich mehren, und Feinde kommen zu Hunderten und Tausenden: Griechen, Araber und Türken werden mit dämonischen Horden über Iran herfallen und alle Gegenden verwüsten; wenn Jemand auch sein Leben retten kann, sein Weib, sein Kind, sein Eigenthum zu retten, findet er nicht mehr die Zeit. Wenn aber die Dämonen mit dem ausgeschlagenen Haar von Osten her sich nähern, dann wird ein schwarzes Zeichen erscheinen, und Hushêdar, der Sohn Zarathustra's, wird in dem See Frazdân geboren werden. Er ist der Held des ersten Jahrtausends: zahllose Krieger sammelt er aus allen arischen Ländern, dreimal schlägt er die ledergegürteten Teufel, so dass Aêshma und alle Dämonen ihnen zu Hülfe eilen müssen. Da sendet Ahura Mazda Sraosha und seine Engel hinaus, und er weckt den Sohn des Vistâspa zum Kampfe, dass er der Schrift Feuer und Wasser weihe und wieder den Thron der Herrschaft des Glaubens errichte. Sie ziehen hinaus, zerschmettern die dämonischen Heere und verwüsten die heidnischen Tempel. Die Zeit des Wolfes ist hin, und die Herrschaft des Lammes beginnt auf der Erde. Der andere Sohn des Propheten, Hushêdar mâh, ist der Herr des zweiten Jahrtausends. Auch er muss gegen Schlangen und Dämonen kämpfen, dann bringt er die Zeit des Friedens, in der die Menschen solche Fortschritte in der Heilkunst machen, dass man weder mit Messer noch mit Schwert einen Menschen tödten kann, und ihr Hunger so gering wird, dass sie sich allmählich des Essens entwöhnen können. Eben in dieser glücklichen Zeit geht aber ein Abfall vom Glauben vor sich, und Ahriman gewinnt dadurch soviel an Kraft, dass er sich wieder erheben kann. Er lässt den Drachen Azhi Dâhaka, den Thraetaona gefesselt hatte, aus seinen Banden, und wüthend geht dieser nun auf die Gläubigen los, ein Drittel der lebenden Menschheit verzehrt er, Wasser und Feuer und Pflanzen verdirbt er und begeht entsetzliche Sünden.

Da bittet die Schöpfung Ahura Mazda, einen Helden zu erwecken, der sie erretten könnte. Der tapfere Keresâspa ist der Mann; er schlägt den bösen Azhi Dâhaka; Zwietracht und Verwüstung weichen von der Erde, und es nähert sich das tausendjährige Reich.

Dann wird ein Mädchen im See Kasava baden, und durch Zarathustra's Same, der in den See gefallen ist, wird sie empfangen und einen Sohn gebären, den siegreichen Saoshyant (Saoshyant bedeutet „Förderer, Heiland"). Schon das älteste Avesta weiss von ihm zu erzählen als von einem Messias, der in den letzten Zeiten als Vollzieher der Welterlösung auftreten soll; aus einigen alten Stellen scheint hervorzugehen, dass der Saoshyant nicht allein Sohn des Zarathustra sein wird, sondern dass der Prophet selbst in ihm erstehen und in einer Parusie der Welt zum letzten Sieg verhelfen wird. Jedenfalls ist Zarathustra bei dem Abschluss der Weltzeit wirksam. Das grosse Ereigniss, das der Saoshyant erwirkt, wird im Avesta frashokereti, das „Vorwärtsschaffen", d. h. die „Wiederherstellung der Welt" genannt, und zwar besteht dieses zunächst in der Auferstehung der Todten. Während die Seele nämlich nach dem Urtheil an der Cinvatbrücke zum Himmel oder zur Hölle ging, blieb der Körper noch auf der Erde, wo seine einzelnen Theile in den verschiedenen Elementen aufgingen, die Gebeine in der Erde, das Blut im Wasser, das Leben im Feuer, das Haar in den Pflanzen u. s. w.; diese ihre Körpertheile wird die Seele am jüngsten Tage zusammenlesen, und in voller Körperlichkeit wird sie, mit allen ihren individuellen Eigenschaften versehen, an der Stelle auferstehen, wo sie verschied — die gute wie die böse.

Der erste, der seine Gebeine aus der Gruft erhebt, ist Gayômard, der Urmensch; ihm folgt das erste Menschenpaar, Mâshya und Mâshyâi, nach ihnen die übrige Menschheit, ein jeder wie er war. Da werden sie sich Alle versammeln und Jeder wird seine guten und seine bösen Thaten vor sich sehen, und der böse Mensch wird so deutlich unter ihnen zu erkennen sein, wie ein schwarzes Schaf unter den weissen. Da wird man den Gerechten von den Bösen scheiden, der eine geht in den Himmel ein, der andere in die Hölle, wo er drei Tage lang an seinem Körper, wie früher seine Seele, gepeinigt wird. Dann wird es ein Weinen geben in der ganzen Welt, wenn der Mann von seiner Gattin geschieden wird, der Bruder vom Bruder, der Freund vom Freund: und sie Alle weinen, der Gute über den Bösen und der Böse über sich selbst, und der Schmerz der Erde wird wie der Schmerz eines Schafes sein, welches der Wolf überfallen hat.

Dann werden alle Berge und alle Hügel zerschmelzen und sich

über die Erde ergiessen, und alle Menschen müssen durch den Strom des geschmolzenen Metalls wandern. Hier wird das letzte Urtheil wie durch ein grosses Ordalfeuer über die Menschen gefällt, denn dem Gerechten wird das glühende Metall wie warme Milch, dem Schlechten wird es ein verzehrendes Feuer sein. Und wenn die Feuerprobe bestanden, dann werden sich alle Menschen in innigster Liebe vereinen und einander fragen: Wo warst Du die vielen Jahre und welches Urtheil wurde über Deine Seele gefällt? Warst Du gerecht oder ereilte Dich Strafe? Und alle Menschen preisen mit einer Stimme Ahura Mazda.

Zuletzt bleibt noch der Kampf zwischen himmlischen und höllischen Geistern übrig. Alle Ameshas Spentas ringen da mit ihren teuflischen Gegengeschöpfen und vernichten sie gänzlich; Ahriman selbst und die Schlange Azhi zu bändigen, wird die Sache Mazda's und Sraosha's sein. Als Priester erheben sich die beiden Götter, mit Gebet und Gebetschnur überwältigen sie die Bösen und stürzen sie und ihr Versteck in den glühenden Strom. Dann ist die Welt vollkommen rein, das Universum nur von Mazda's Wesen erfüllt, und alles, was lebt, geht in die Unsterblichkeit und himmlische Vollkommenheit ein. (Bahman Yasht 43; Bundhesh 30.)

§ 102. Die Religion unter den Sassaniden und der mohammedanischen Herrschaft.

Litteratur. Fr. Spiegel, Die traditionelle Litteratur der Parsen (1860), manche der betreffenden Schriften übersetzt durch E. W. West, Pahlavi Texts (S. B. E. V, XVIII, XXIV, XXXVII); der Bundehesh ist übersetzt worden von Windischmann (in Zor.St.) und von Justi in einer musterhaften Ausgabe mit Uebersetzung und Glossar (1868). Einen Versuch, die Lehren zusammenzustellen, machte L. C. Casartelli, La philosophie religieuse du mazdéisme sous les Sasanides (1884), nur ist er etwas zu sehr durch die Interessen der römischen Apologetik beherrscht. Viel auf die Religion der späteren Zeit bezüglicher Stoff ist zu finden in J. A. Vullers, Fragmente über die Religion des Zoroaster (1831), in Spiegel's Eran und in anderen bereits genannten Werken. Von Firdûsi sind die schönsten Episoden öfter übersetzt worden, poetisch sehr schön u. A. von A. F. von Schack, Heldensagen des Firdusi (3 Bde, 1877), an den Grundtext genauer sich anschliessend von Fr. Rückert. (3 Bde, von 1890 ab.) Vollständige Uebersetzung mit werthvoller Einleitung und Erklärung, von J. Mohl, Le livre des rois par Abou'l Kasim Firdûsi (7 vol., 1876—78). Ueber die heutigen Parsi handeln die beiden Broschüren von Dadabhai-Naoroji, The manners and customs of the Parsees (1861) und The parsee religion (1861), über welche Max Müller in den Chips (Essays I) Bericht erstattet; und das umfassende schöne Buch von Dosabhai Franiji Karaka, History of the Parsis, including their manners, customs, religion and present position (2 vol., 1884). Neuere Reisebeschreibungen von Indien enthalten mitunter gute Nachrichten über die Parsigemeinden in Guzerat und Bombay.

Während wir über die Jahrhunderte der parthischen Herrschaft nur dürftig unterrichtet sind und uns oft mit dem Zeugniss der Münzen begnügen müssen, fliessen die Quellen für die Kenntniss der Sassanidenzeit reichlich. Ausser den Inschriften und Münzen haben wir hier die spätlateinischen und die byzantinischen Berichte (Ammianus Marcellinus, Procopius, Agathias), die syrischen Märtyreracte, die armenischen Geschichtswerke, die arabischen Chroniken (Tabari), endlich eine ausgiebige einheimische Litteratur. Wir können uns aus diesen Quellen sowohl die religiösen als die politischen Verhältnisse dieser Periode ziemlich deutlich zurechtlegen.

Die parthischen Könige waren zwar durchaus nicht Abtrünnige oder etwa Verfolger des zoroastrischen Glaubens. Dennoch nahm mit der Erhebung der Sassaniden die Religion einen neuen Aufschwung. Artaschîr stützte sich von Anfang an auf die Geistlichkeit und bekannte sich bei jeder Gelegenheit zum mazdayasnischen Glauben, auch knüpfte er seine Dynastie an die altmythischen Könige Irans an. Die Sassaniden erhoben den zoroastrischen Glauben zur Staatsreligion und gründeten ihren Thron auf den Altar. Die fanatische, hierarchisch geordnete Priesterschaft war eine Hauptmacht im Staate und belohnte die Könige, die sich ihr fügten, mit dem Heiligenschein. Dafür erwarben sich die Sassaniden grosse Verdienste um die Religion. Sie bauten Tempel, unter denen der grosse Feuertempel in der Hauptstadt Istachr besonders berühmt war. Sie liessen sich die Redaction des Avesta angelegen sein; unter Artaschîr widmete sich Arda-Virâf, unter Schapur Aderbad Mahrespand den heiligen Texten. Nur ausnahmsweise lockerte ein König dieser Dynastie das Band, das ihn mit der Hierarchie verknüpfte, oder war in der Handhabung der Rechtgläubigkeit nachlässig; den wenigen, die dies thaten und nicht zeitig sich eines Besseren besannen, bekam es übel. Allerdings sind nicht alle Könige dieser Dynastie Priesterknechte gewesen, sondern es hat unter ihnen auch mehrere unbefangene politische Köpfe gegeben. Aber die Politik trieb sie gewöhnlich in dieselbe Richtung wie die Priesterschaft, die unter ihrem höchsten Mobed (Hohenpriester) und mit ihren zahlreichen Destur und Herbedh eine nicht zu verachtende Macht im Staate bildete. Auch war es von Bedeutung, dass der politische Gegensatz zu dem römischen Reich zugleich einen religiösen zu dem Christenthum bedingte. Unter der langen Regierung von Schapur II., dem Zeitgenossen Constantin's, begannen die Christenverfolgungen in Persien. Dass der König dabei mehr aus politischen Rücksichten handelte als aus reinem Glaubenseifer, geht daraus hervor, dass er die Juden unbehelligt liess.

Wir haben hier nicht die Geschichte der Christenverfolgungen zu schreiben, welche drei Jahrhunderte lang im persischen Reich mit Unterbrechungen fortdauerten, und die namentlich aus den syrischen Märtyreracten bekannt sind. Selten wütheten sie so anhaltend und so schrecklich wie unter Schapur II. Schon sein Sohn Yezdegerd I., „der Sünder", wie die Priester ihn nannten, gewährte den Christen Duldung. Oefters verschärfte ein Krieg mit Rom die Feindschaft gegen die Christen, aber der Friede sicherte gewöhnlich beiderseits freie Religionsübung zu, sowohl für die Perser im römischen Reich als für die Christen im persischen, immer mit dem Vorbehalt, sie dürften unter den mazdayasnischen Gläubigen keine Proselyten werben. Merkwürdig ist, dass Yezdegerd II. (438), der sowohl Juden als Christen verfolgte, nicht bloss Gewalt, sondern auch Gründe gegen die Christen gebrauchte und ihnen vorwarf, dass sie sowohl das Schlechte als das Gute Gott zuschrieben, dass sie Gott (Christus) von einem Weib geboren und gekreuzigt werden liessen, dass ihre Lehre von der Ehe abriethe, Armuth und Kinderlosigkeit lobte und so den Fortbestand der Welt gefährdete, endlich dass sie die reinen Elemente verunreinigten. In der zweiten Hälfte der Sassanidenperiode genossen die Christen im Allgemeinen grössere Duldung. Dazu hat gewiss mitgewirkt, dass sie seit 483 das nestorianische Bekenntniss angenommen und sich so von den armenischen Monophysiten wie den römischen Orthodoxen abgesondert hatten. Chosrau Anuscharvan (531—578), einer der grössten Regenten dieses Hauses, liess sie im Allgemeinen in Ruhe. Sein Sohn Chosrau Parvez hat sie sogar, unter dem Einfluss einer christlichen Gemahlin, eine Zeit lang entschieden begünstigt und seinen persischen Priestern Toleranz gepredigt: die Andersgläubigen seien die Hinterpfeiler seines Throns, deren er ebenso sehr bedürfe als der Vorderpfeiler. Allein gegen Ende seiner Regierung wurde Chosrau den Christen besonders verhasst durch die Fortschleppung des heiligen Kreuzes bei der Einnahme Jerusalems (614). So hatten Christen ihre Hand mit im Spiele bei seiner Ermordung (628), und sie jauchzten, als Kaiser Heraklius, der der persischen Macht so furchtbare Schlappen beibrachte, das Kreuz in Jerusalem wieder erhöhte (14. Sept. 629). Aber schon waren Römer und Perser nicht mehr allein auf der Bühne der Weltgeschichte; schon nahte die arabische Macht, welche bei Kadisija und bei Nehavend (636 und 642) dem Sassanidenreich für immer ein Ende machte.

Nicht weniger heftig und grausam als gegen die Christen verfuhren die persischen Könige und Priester gegen die Manichäer. Mani trat unter Schapur I. auf, Bahram I. liess ihn auf Antreiben

der Priesterschaft hinrichten, seine Haut ausstopfen und öffentlich aufhängen. Es liegt uns nicht ob, hier ausführlich über den Manichäismus, seine Lehren, seine Ethik und Gemeindeeinrichtung zu berichten. Die Quellen fliessen reichlich, sowohl mohammedanische als orientalisch-christliche und griechisch-lateinische (darunter Augustin). Dennoch hat das Urtheil über Herkunft und Charakter dieser Bewegung lange geschwankt. Man hat den Manichäismus als eine Form des christlichen Gnosticismus, eine Ketzerei des Christenthums aufgefasst (Beausobre und die meisten Kirchenhistoriker) und andererseits seinen Ursprung im Buddhismus gesucht (F. C. Baur). Gegenwärtig ist die Ansicht vorherrschend, Mani habe eine selbständige Religionsstiftung versucht: im Manichäismus hätten wir den Anlauf zu einer Weltreligion, die wohl christliche und auch persische Bestandtheile habe, aber doch wesentlich auf mandäischen und altbabylonischen Grundlagen aufgebaut sei und in den Kreis der semitischen Religionen gehöre. Namentlich der schroffe Dualismus der manichäischen Lehre trägt einen anderen Charakter als der persische; auch ist die strenge Askese, welche Mani forderte, durchaus unpersisch[1].

Ein anderer Prediger trat in den letzten Jahren des 5. Jahrh. auf und wurde von Kavadh I. eine Zeit lang begünstigt. Es war Mazdak, der eine communistische Lehre verkündigte und sogar anfänglich Güter- und Weibertheilung durchsetzte. Adel und Priester stiessen aber den König, der so gefährlichen Rathgebern folgte, vom Throne, und als dieser wieder zurückkehrte, erkannte er selbst die Gefahr, welche von Seiten der Communisten der Gesellschaft drohte. Im Jahre 528 bereitete er dem Mazdak und seinen Anhängern eine blutige Niederlage; sein Sohn Chosrau Anoscharvan räumte mit dem Rest auf. Dennoch begegnen wir noch in späteren Jahrhunderten, unter dem Islam, geheimen Bekennern der Theorie Mazdak's.

Wenden wir uns jetzt der Litteratur der Sassanidenperiode zu. Sprachlich ist diese von der älteren wie von der jüngeren geschieden. Die ältere ist in der Zendsprache verfasst und enthält das Avesta, das allerdings erst unter den Sassaniden seine jetzige Redaction erhielt; die jüngere ist die neu-persische; die mittlere Periode

[1] Die obige Ansicht ist die von Kessler, Untersuchungen zur Genesis des manichäischen Religionssystems (1876) und: Mani, Manichäer in R. E. 2. Aufl. IX (kürzlich erschien der erste Band seines grossen Werks über Mani, 1889), der sich Harnack, Dogmengeschichte I, Anhang, anschliesst. Unter den älteren Werken ist G. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften (1862, auf Grund des arabischen Fihrist), besonders ergiebig.

ist die der Pehlevischriften. Diese sind überaus umfangreich: es wurden sowohl die Zendtexte übersetzt und commentirt, als zahlreiche selbständige Schriften verfasst. Freilich fand die Pehlevilitteratur erst nach der Sassanidenzeit ihren Abschluss. Nicht bloss reichen unsere Handschriften mit einer einzigen Ausnahme nicht höher als bis ins 14. Jahrh. hinauf; die meisten Pehlevischriften enthalten selbst den Hinweis darauf, dass sie erst nach dem Untergang der Sassaniden verfasst wurden, von einigen können wir die Zeit sogar bestimmt auf das Ende des 10. Jahrh. festsetzen. Wenn wir dennoch die Pehlevilitteratur hier behandeln, so geschieht dies, weil man allgemein ihren Inhalt ohne Bedenken der Sassanidenperiode zuweist. Sie enthält die Tradition und die theologische Speculation dieser Periode, nicht die einer späteren Zeit, die unter mohammedanischem Einfluss stand. Sie erlaubt uns sogar, mit Hülfe manches uralten Stoffes, den sie bewahrt hat, das Bild, welches das Avesta uns giebt, zu vervollständigen.

Diese letztere Bemerkung passt besonders auf den Bundehesh, der gewiss der interessanteste theologische Tractat ist, den wir von der persischen Religion überhaupt besitzen. Das Buch, dessen Titel „ursprüngliche Schöpfung“ bedeutet, mag wohl seinen Stoff zum Theil aus einem der alten Nosk übernommen haben und ist gewiss nicht ganz unversehrt auf uns gekommen. Es handelt in 34 (bei Justi 35) Capiteln über Kosmogonie, Kosmologie und Eschatologie. Es giebt eine Beschreibung des Kampfes zwischen den zwei Geistern, dem guten, lichten, allwissenden und dem bösen, finsteren, beschränkten. Dabei kann der böse Geist nur zeitweise die Oberhand gewinnen; schliesslich wird er überwunden. Eine Anzahl von Capiteln hat aber mit diesem Gegensatz nichts zu thun und giebt einfach die Aufzählung der verschiedenen Länder, Berge, Meere, der irdischen Wesen, oder Genealogien von Königen und Priestern.

Hat man, wohl nicht ganz zutreffend, den Bundehesh mit der Genesis verglichen, so erinnern andere Werke an die jüdischen und christlichen Apokalypsen. So ist das Ardâi Vîrâf Namak (das Buch von Ard. Vir.) geradezu nach der Ascensio Jesajae bearbeitet und giebt der Bahman Yasht eine ausführliche Uebersicht über den künftigen Weltlauf vom Gesichtspunkt der zoroastrischen Religion aus. Dieser Bahman Yasht ist wahrscheinlich ein ziemlich später Auszug aus dem Commentar (Zend) zum Yasht des Vohû-Mano im Khorda Avesta. Es erzählt von Offenbarungen, in welchen die Gottheit dem Propheten die Zukunft der Religion gezeigt hätte, zunächst in zwei Visionen von Bäumen mit Zweigen aus verschiedenen Metallen, welche die

4 oder 7 Perioden bezeichnen, in welchen der Glaube zunahm und herrschte, um zuletzt durch feindliche, dämonische Horden umgewälzt zu werden. Der Autor fasst hier nicht bloss die Araber, sondern auch die Türken ins Auge, ja sein Gesichtskreis scheint noch weiter zu reichen und die Verbreitung der europäischen Macht in Asien zu umfassen. Aber die wahre Religion war nur für eine Zeit zurückgedrängt; es erscheinen, in Zwischenräumen von 1000 Jahren, die drei Propheten, welche das Werk des Zarathustra fortsetzen und zu Ende führen.

Von ganz anderer Art ist der Tractat Shâyast-lâ-shâyast, der in mehreren Partien eine Erweiterung des Vendîdâd ist. Er enthält Vorschriften über Reinheit, über verschiedene Sünden, nebst Anweisungen für religiöse Ceremonien und Riten. Den Titel hat das Buch erhalten von der oft wiederholten Anfangsformel: „es ist angemessen, es ist nicht angemessen“.

Wichtig wegen der chronologischen Anhaltspunkte, welche sie bieten, und die uns in den Stand setzen, uns über andere Werke zu orientiren, sind die Schriften, die uns von Mânûscîhar, dem persischen Hohenpriester am Schluss des 9. Jahrh. erhalten sind. Es sind Briefe an seine Glaubensgenossen und an seinen Bruder Zâdsparam und ein umfangreiches Werk, Dâdistân i dînîk oder religiöse Entscheidungen, worin der Autor sein Gutachten abgiebt über 92 Punkte, sehr verschiedene Fragen betreffend, die man seinem Urtheil unterbreitet hatte. Das Buch ist in einem sehr abstrusen Stil geschrieben und ohne systematische Ordnung, aber dennoch für die Kenntniss der Religion werthvoll.

Ebenfalls in losem Zusammenhang sind die 62 Fragen aneinandergereiht, welche im Buch Minokhired (Mainyô-i Khart) durch den Geist der Weisheit beantwortet werden. Sie betreffen Hauptpunkte der Religion: die Schöpfung, das Verhältniss zwischen dem guten und dem bösen Geist, die Zustände der Seele nach dem Tode, ethische Vorschriften, Listen von Sünden und von guten Werken.

Die Pehlevi-Litteratur umfasst ausser den genannten noch mehrere andere für die Kenntniss der Religion wichtige Werke, u. a. das Dînkart, das noch nicht übersetzt, aber von Casartelli vielfach benutzt worden ist. Wir wollen aber hier nur noch ein Buch erwähnen, das, obgleich es streng genommen nicht hierher gehört, weil es in neupersischer Sprache verfasst ist, doch wegen seines Inhaltes hier in Betracht kommt. Es ist dies Sad-dar, die 100 Abschnitte, welche von religiösen Pflichten und Bräuchen handeln. Das Buch genoss grosses Ansehen; im 16. Jahrh. wurde das Prosawerk, das damals

im Ruf hohen Alters stand, metrisch bearbeitet. Das ursprüngliche Prosawerk ist von West übersetzt worden, das spätere poetische schon früher von Hyde.

Es war gewiss verfrüht, dass Spiegel im 2. Band seiner „Eranischen Alterthumskunde" eine systematische Uebersicht der persischen Religion zu geben versuchte. Dazu ist noch heute die Pehlevi-Litteratur zu unvollständig bekannt. Es ist klar, dass man unter den Sassaniden die alten Texte endgiltig redigirte, die alten Traditionen sammelte und die verschiedenen religiösen Fragen, die sich daran knüpften, zu beantworten suchte. Ein abgerundetes System scheint aber dabei nicht zu Stande gekommen zu sein. Von mehreren Schriften, die wir anführten, theilten wir mit, dass sie nur abgerissene Lehrstücke behandeln. Ferner ist deutlich, dass sowohl hinsichtlich der Lehre als der Praxis sich unter den Sassaniden und sogar noch später wichtige Differenzen offenbarten. Es entstand unter den Sassaniden u. a. eine Secte der Zervaniten, zu deren Lehre der König Yezdegerd II. sich öffentlich bekannte. Im 9. Jahrh. wich Zâdsparam in den Ceremonien der Reinigung so bedeutend von der herrschenden Sitte ab, dass er fast ein Schisma verursacht hätte und sein Bruder Mânûscîhar all seine Gewandtheit aufbieten musste, um die Sache wieder ins Reine zu bringen. So liegen uns für eine Geschichte der geistigen Entwickelung unter den Sassaniden und bei den späteren Persern nur Bruchstücke vor. Nicht alle sind für die Religionsgeschichte von gleichem Werth. Die kosmologischen, geographischen, naturhistorischen, genealogischen Daten, die der Bundehesh und andere Schriften enthalten, lassen wir bei Seite. Auch auf die Unterscheidung zwischen der geistigen und der körperlichen Welt, die Aufzählung der beiden Sphären zugehörigen Wesen, die Sterne und ihren Einfluss auf die Geschicke, die Reihenfolge der Schöpfungsperioden und die anthropologischen Bestimmungen gehen wir nicht näher ein. Es genüge hier zu bemerken, dass alle diese Fragen mit der Religion in Verbindung gebracht und von den Theologen erörtert wurden.

Die spätere persische Religion ist weniger dualistisch als die des Avesta. Der Aharman ist in der Pehlevi-Litteratur ebenso wenig absolut oder ewig wie Angra Mainyu im Avesta. Der Bundehesh aber, der hier vorzüglich in Betracht kommt, bestimmt den Abstand zwischen dem guten und dem bösen Geist schärfer. Aharman ist unwissend: durch den Vertrag, den er mit Auharmazd schliesst, lässt er sich täuschen, seine Macht in der Welt dauert nur die festgesetzte Periode von 9000 Jahren, schliesslich wird er selbst sammt seinen Werken

und Geschöpfen ganz vernichtet. Von einer Gleichstellung der Principien ist durchaus nicht die Rede. Hiermit ist auch eine Theorie verurtheilt, welche allzu lange, noch durch SPIEGEL, vertheidigt worden ist. Wir meinen die, welche gewisse Abstractionen, „ausserweltliche Gottheiten“ (SPIEGEL), an die Spitze des persischen Religionssystems stellt, und unter diesen namentlich die unendliche Zeit, Zervân. Nun stützt sich allerdings diese Meinung auf griechische, armenische, arabische und auch spätere persische Zeugnisse, nach welchen den beiden feindlichen Göttern Auharmazd und Aharman ein höheres, ewiges Wesen vorangegangen sein soll, welches jene schuf und also die höhere Einheit, das Grundprincip der Welt darstellt. Hiermit wird dann eine Art Schicksalslehre verbunden, die wieder mit der Vorstellung des Minokhired von dem Einfluss der Sterne und des Zodiakus im Zusammenhang steht. Das Vorkommen solcher Gedanken lässt sich nicht leugnen, allein wir müssen ihre Bedeutung sehr einschränken, zunächst schon darum, weil sie für den Cultus gar nicht in Betracht kamen. Die Abstractionen, namentlich das Zervân, haben ihre Wurzeln bereits in einigen Formeln des Avesta, auch der Bundehesh kannte sie; aber die Speculation, welche ihnen hohen Werth beilegte, indem sie den Dualismus in ein unitarisches System auflöste, stand vereinzelt da und hätte wahrscheinlich kaum die Aufmerksamkeit so auf sich gelenkt, wenn nicht Yezdegerd II. sie eine Zeit lang begünstigt hätte. Dass freilich diese Zurückführung der Gegensätze auf eine höhere Einheit die Schwierigkeiten nur verschiebt, erfuhren auch die Perser, wie wir aus den verschiedenen Versuchen sehen, die Schöpfung des Bösen durch das Zervân zu erklären (in dem späteren Ulemaï-Islam.)

Mit der arabischen Eroberung war der persischen Religion für immer die Herrschaft und der nationale Boden entzogen; die grosse Mehrzahl ihrer Bekenner wandte sich dem Islam zu. Freilich nicht alle: in entlegenen Winkeln blieben mehr oder weniger unabhängige Fürsten noch einige Zeit dem altväterlichen Glauben getreu, wie wir dies von den Herrschern von Tabaristan wissen. Sogar unter den Mohammedanern selbst blieben altgläubige Gemeinden in der alten Heimath angesiedelt, deren Ueberbleibsel bis heute in Yezd und Kerman ein ziemlich kümmerliches Dasein fristen. Andere zogen es vor, sich eine neue Heimath zu gründen, und fanden an der Westküste Indiens, in Guzerat und Bombay, eine sichere Zufluchtsstätte.

Es fehlen uns im Einzelnen die Nachrichten über die Schicksale der persischen Religionsgemeinde unter den verschiedenen Dynastien

in den Jahrhunderten seit der arabischen Eroberung. Dass der Druck, der auf ihr lastete, nicht jede geistige Wirksamkeit ertödtete, geht daraus hervor, dass sowohl Handschriften des Avesta, als Pehlevischriften aus dieser Periode stammen. In neupersischer Sprache verfassten Priester die Schriften, in welchen sie dunkle Punkte der Religion beleuchteten, die sog. Rivâyets, die bis in die neuere Zeit (das 17. Jahrh.) hineinreichen. Auch andere Tractate legen von der geistigen Thätigkeit dieser Zeit Zeugniss ab, u. a. das schon früher genannte Zerdusht-Nâme und das interessante Schriftchen Ulemaï-Islam (arabische Gelehrte), das Vullers übersetzt hat, und worin ein persischer Religionslehrer seinen Glauben einigen Moslem gegenüber entwickelt. Hohes Ansehen genoss und geniesst unter den Parsi zum Theil noch ein Buch, das die Offenbarungen an 15 alte Propheten enthält und dessen neupersische Gestalt nur die Uebersetzung eines uralten Originals sein will. Das Werk heisst Desâtir und liegt uns auch in einer englischen Uebersetzung vor[1]. Schon als das Buch den europäischen Gelehrten bekannt wurde, erregte es Bedenken, jetzt wird wohl Niemand mehr es wirklich für eine alte und zuverlässige Quelle halten. Indessen hat der Verfasser des Dabistân (17. Jahrh.) seinen Bericht über die persische Religion aus dem Desâtir geschöpft und darum Manches unrichtig dargestellt; denn dass diese Quellen nicht mit den mehr zuverlässigen, mit dem Avesta und der Pehlevi-Litteratur, stimmen, hat Spiegel überzeugend bewiesen[2].

Unter der Herrschaft des Islam sind die Bekenner des altpersischen Glaubens in Persien, die Geber, wie sie heissen, bisweilen verfolgt worden, nie waren sie gleichberechtigt. Noch heute sind ihre besser gestellten Glaubensgenossen in Indien mehrfach bemüht, ihr Loos zu mildern. Allein auch die letzten Ueberreste wären schon längst verschwunden, wenn wirklich die Mohammedaner consequent darnach gestrebt hätten, sie auszurotten. Dies ist aber nicht der Fall gewesen. Der Islam liess den letzten, ungefährlichen Rest der alten Bekenner bestehen; jetzt beträgt ihre Zahl in Persien nicht mehr als 5000.

Unter den Dynastien, die auf dem persischen Throne auf einander

---

[1] Desâtir, or sacred writings of the ancient persian prophets, in the original tongue, together with the ancient persian version and commentary of the fifth Sasan; carefully published by Molla Firuz bin Kaus, who has subjoined a copious glossary of obsolete and technical persian terms, to which is added an english translation of the Desâtir and commentary (Bombay, 1818).

[2] Spiegel, Eran (der letzte Abschnitt).

folgten, hat es mehrere gegeben, die, obgleich dem Islam treu, doch eine Art Reaction der persischen Nationalität gegen die arabische repräsentirten, so die Dynastien der Samaniden und der Ghazneviden. Unter dieser letzteren ist die Gestaltung der altpersischen Heldensage zum Abschluss gekommen. Schon die letzten Sassaniden hatten die Pflege dieses nationalen Erbstücks sich angelegen sein lassen, und unter Yezdegerd III. verfasste der Dihkan (Baron) Danishwer ein Königsbuch, das jetzt verloren ist, aber durch spätere Bearbeiter desselben Stoffes fleissig benutzt wurde. Unter diesen Späteren zeichnete sich Daqîqî aus, dessen Werk unfertig blieb, aber dem Gedicht des Firdûsi zur Vorlage diente. Dieser Abou'l Qasim, mit dem Beinamen Firdûsi, aus Tûs, ist der Mann gewesen, der in seinem Shâh-Nâme (Königsbuch), das zu den Meisterwerken der Weltlitteratur gehört, die persischen Heldensagen, von welchen wir ohne ihn nur dürftige Bruchstücke kennen würden, vor dem Untergang gerettet hat. Er lebte unter dem mächtigen Mahmud, dem zweiten Fürsten aus dem Hause der Ghazneviden. Die romantische Erzählung seines vielbewegten Lebens und tragischen Todes kann man in der Einleitung zu Mohl's Uebersetzung lesen. Sein Epos hat ebenso grossen Werth für die Wissenschaft wegen des Stoffes, den es überliefert, als für die Litteratur wegen seiner hohen poetischen Vorzüge. Allerdings ist es nach orientalischer Weise weit über das Maass eines einheitlichen Werkes hinausgewachsen. Der erste und wichtigste Theil behandelt die alte mythische Vorgeschichte, in welche mehrere interessante und fein ausgeführte Episoden eingefügt sind; dieser Theil läuft bis zur Erscheinung des Propheten unter Gushtâsp. Die Geschichte von Zerdusht selbst hat Firdûsi dem Daqîqî entlehnt. Die zweite Hälfte des Königsbuchs steht poetisch der ersten weit nach; sie enthält manche Legenden über Alexander den Grossen (Iskender), sehr kurz die Geschichte der Arsaciden (Ashkaniden) und ausführlich die der Sassaniden. Nur auf den ersten Theil richten wir hier unsere Aufmerksamkeit. Er führt uns eine Reihe von Heldengestalten vor, darunter den grossen Rustem, aber auch manche Könige, für deren Thaten und Abenteuer der Dichter mit einer oft feinen psychologischen Motivirung Interesse erweckt. Was gewöhnlich den Epen fremd ist oder wenigstens nur untergeordnete Bedeutung hat, die dramatische Handlung, die märchenhafte Erzählung, die elegische Wehmuth, nimmt bei Firdûsi einen breiten Platz ein. Das Hauptmotiv bildet der Kampf der iranischen Helden gegen die düstere Macht Turans; auch was ursprünglich naturmythisch gewesen sein mag, ist hier ganz zur nationalen Heldensage geworden.

In religiöser Hinsicht kann man hier die Beobachtung machen, dass der Dichter sich selbst durchaus nicht gleich bleibt, sondern in den einzelnen Theilen, seinen Quellen folgend, oft Vorstellungen einfügt, die ihm sonst fremd sind. Im Allgemeinen finden wir bei ihm eine Mischung altpersischer und mohammedanischer Gedanken, wobei aber den letzteren der Löwenantheil zufällt. Persischen Ursprungs ist u. A. die grosse Ehrfurcht, ja die religiöse Scheu vor dem Glanz der königlichen Majestät. Dass wir aber keine historische Treue in den Berichten des Königsbuchs suchen dürfen, geht zur Genüge daraus hervor, dass schon die alten mythischen Könige bei Firdûsi grosse Feuertempel errichten. Die Gottesidee ist mehr mohammedanisch als persisch. Es giebt nur einen einzigen Gott, von dem sowohl das Böse als das Gute herkommt. Die Helden sind sich ihrer Abhängigkeit von einer treulosen und unentrinnbaren Schicksalsmacht immer bewusst; über jede Blüthe des menschlichen Lebens, Kraft, Jugend, Schönheit, wirft diese Erwägung ihren Schatten.

Die heutigen Parsi im westlichen Indien betragen nur noch 85 000 Seelen, wovon beinahe 50 000 in Bombay wohnen. Ihre gewöhnlichen Beschäftigungen sind Handel und Industrie, man findet unter ihnen sehr wenig Bauern und gar keine Soldaten. Im Allgemeinen sind sie wohlhabend und nehmen eine geachtete Stellung ein. Auf Bildung legen ihre Führer in zunehmendem Maasse Werth, aber die Kenntniss der alten Zendsprache ist unter ihnen ganz gering und ihre Tradition daher unzuverlässig. Nur in ihren Sitten und Gebräuchen lebt noch manches Alte fort. Die Schilderungen, welche europäische Reisende seit Anquetil Duperron oder gebildete Parsi wie Dosabhai Framji von dem Leben und Treiben der Parsi, von ihren Hochzeiten und Begräbnissen, der Einrichtung ihrer Dhakma nach den alten Vorschriften geben, sind daher dankenswerth. Sie gestatten uns einen Blick in das Leben einer ehrenwerthen religiösen Gemeinschaft der Gegenwart, welche ihre Wurzel in einem sehr hohen Alterthum hat. An ihre Religion bekunden die Parsi eine grosse Anhänglichkeit und verhalten sich den Bekehrungsversuchen christlicher Missionare gegenüber ablehnend. Die Reinheit ihres Glaubens an einen Gott und die Lauterkeit ihrer sittlichen Vorschriften erklären dieses Festhalten an der althergebrachten Religion, in welcher sie überdies ein durch allen Wechsel der Jahrhunderte gerettetes Erbstück der Väter, das Palladium ihrer Nationalität erblicken. Die Religionslehre, wie sie z. B. in einem Guzeratikatechismus, aus welchem M. Müller Bruchstücke mittheilt, vorliegt, ist eine höchst einfache: das Bekenntniss zu einem einzigen Gott und zu seinem Propheten Zoroaster, die Befolgung der

sittlichen Gebote, der Glaube an Lohn und Strafe im Jenseits. Auch hier sehen wir, wie sehr der Parsismus sich dem Islam genähert hat. Gegen das Christenthum, namentlich gegen die Lehre der Erlösung, kehrt er sich polemisch. Eine wirkliche Kenntniss der eigenen Religion und ein Verständniss ihrer Quellen ist, wie wir bereits bemerkt, nicht vorhanden; die Zendgebete, die man hersagt, sind vollständig unbegriffen; auch die Gebildeten, wie Dosabhai Framji, sind in der Kenntniss des Avesta Schüler der europäischen Forschung. Aus den oben angeführten Schriften der Parsi sehen wir, dass im Schooss der Gemeinde eine conservative und eine liberale Richtung einander gegenüberstehen. Die letztere will die schmutzige Abwaschung mit Rinderurin (Nirang) durch Wasser ersetzen, die Zahl der Gebete und überhaupt die Ceremonien einschränken, vor Allem die Erziehung der Frauen verbessern und die allgemeine Bildung fördern. Eine welthistorische Mission hat der Parsismus wohl nicht mehr zu erfüllen, aber an den blühenden Gemeinden der Westküste Indiens lassen sich doch durchaus keine Vorzeichen des Untergangs entdecken.

Die Griechen.

Unter Mitwirkung von Dr. Edv. Lehmann (Kopenhagen) vom Redactor.

Litteratur. Für die umfangreiche Bibliographie über das classische Alterthum ziehe man Specialcataloge und den von C. Bursian begründeten, von Iw. Müller fortgesetzten Jahresbericht zu Rathe. Eine allgemeine Uebersicht, auch Bibliographie, giebt A. Boeckh, Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft (herausg. von E. Bratuscheck, zuerst 1877). Als Reallexica genügen für die Bedürfnisse der Anfänger die von Fr. Lübker (zuerst 1851, seitdem in mehreren neuen Aufl.) und A. Rich (urspr. englisch, gut illustrirt). Ausführlich ist das classische Alterthum behandelt in der Encyklopädie von A. Pauly, Real. Encyklopädie der classischen Alterthumswissenschaft (6 Bde in 8 Thln, Bd. I in 2. Aufl. 1842—66), und bei Ch. Daremberg et E. Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines (seit 1873).

Unter den Werken über griechische Geschichte müssen wir ausser den betreffenden Bänden von M. Duncker und von L. von Ranke erwähnen das classische Buch von G. Grote (12 Bde); G. F. Hertzberg (in Oncken); das schön geschriebene und eine lange Zeit einflussreiche Werk von E. Curtius (3 Bde); die neuesten Arbeiten von G. Busolt (3 Bde, viel Quellenmaterial); A. Holm (4 Bde, ein sehr gediegenes, auf kritischer Durcharbeitung beruhendes Buch); J. Beloch (I, 1893, eine schön geschriebene, auf oft radicaler Kritik beruhende Darstellung); vor allem aber Ed. Meyer, Geschichte des Alterthums (II, 1893, auch die Entwicklung der Religion ins Auge fassend).

Für die Kunstgeschichte: Perrot et Chipiez; Guhl und Koner; Overbeck, Griechische Kunstmythologie; R. Kekulé, Ueber die Entstehung der Götterideale der griechischen Kunst (1877).

Litteraturgeschichten von G. Bernardy, Ed. Munk, Th. Bergk; A. u. M. Croiset.

Von den Lehrbüchern der griechischen Antiquitäten sind besonders zu empfehlen: K. F. Hermann (in neuer Aufl. herausg. v. Blümner u. Dittenberger, 4 Bde, III, 1 wird die gottesdienstlichen Alterthümer, herausg. v. Dittenberger, behandeln; ältere Ausgabe von B. Stark 1858), und G. F. Schoemann (2 Bde, das Religionswesen im 2. Bd.); P. Stengel, Die griechischen Sakralalterthümer (1890, aus Jw. Müller, Handb. der klass. Alterthumswiss. V, 3); Percy Gardner and F. B. Jevons Manual of Greek antiquities (1895). Ueber den Cultus noch: W. Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens (1891); S. Wide, Lakonische Culte (1893); höchst wichtig sind die neulich erschienenen beiden Bände von L. R. Farnell, The Cults of the greek states (2 vol., 1896). Die mythologische Litteratur von Bedeutung beginnt mit K. O. Müller, Prolegomena zu einer

wissenschaftlichen Mythologie (1825). Eine ausführliche Uebersicht über die Behandlung der griech. Mythologie liefert Chr. Petersen (in Ersch und Gruber LXXXII). Eine objective Darstellung der Heldensagen findet man im grossen Geschichtswerk von G. Grote I. Die wichtigsten Werke über griech. Mythologie sind: F. G. Welcker, Griech. Götterlehre (3 Bde, 1857—63), trotz seiner Mängel noch immer das geschmackvollste Buch über den Gegenstand; Ed. Gerhard, Griechische Mythologie (2 Bde, 1854—55), hat namentlich auch die Vasenbilder und andere Kunstwerke als Quellen benutzt und ferner die geographische Verbreitung der Sagen sorgfältig erörtert; H. D. Müller, Mythologie der griechischen Stämme (2 Bde, 1857—61), kein vollständiges System, sondern nur einzelne Stücke vielfach sehr willkürlich behandelt; L. Preller, Griechische Mythologie (zuerst 1854 in 2 Bdn, seitdem von verschiedenen Anderen umgearbeitet, jetzt von C. Robert), ein reiches Repertorium. In Frankreich stellt sich auf den Standpunkt der Naturerklärungen der comparativen Schule P. Decharme, Mythologie de la Grèce antique (2. éd., 1886), ein schön illustrirtes Buch. Fast zahllos sind ausserdem die mythologischen Monographien. Dankeswerth ist desshalb das Unternehmen, das sämmtliche mythologische Material, auch das der Kunstarchäologie, lexicalisch zusammen zu bringen, wie es jetzt geschieht von W. H. Roscher, Ausführliches Lexicon der griech. und röm. Mythologie (seit 1884 in Verbindung mit vielen Anderen herausgegeben; bis M vorgeschritten, ein unentbehrliches Buch mit vielen meisterhaften Einzeldarstellungen).

Die Religionsgeschichte ist selbständig dargestellt worden von Chr. Petersen (im bereits angeführten Artikel in E. und Gr. LXXXII), die gediegene Arbeit, die einen stattlichen Band ausmachen würde, wird zu wenig berücksichtigt (sie ist vom Jahre 1864); P. Decharme (in einem kurzen, aber gediegenen Artikel in Lichtenberger V); durch Reichthum an Material, umsichtiges Urtheil und geschmackvolle Darstellung zeichnet sich aus: A. Maury, Histoire des religions de la Grèce antique (3 vol., 1857—59); J. W. G. Oordt, De godsdienst der Grieken, met hunne volksdenkbeelden (1864), eine gute, nur allzu fragmentarische Darstellung. Für den gegenwärtigen Stand der Forschung sind vor andern Werken maassgebend: E. Rohde, Psyche (1891); A. Dietrich, Nekyia (1893); H. Usener, Götternamen (1896), wenn auch von vielfach unter einander abweichenden Voraussetzungen ausgehend.

Noch manche für die Culturgeschichte wichtigen Bücher und Aufsätze wären zu verzeichnen; z. B. K. Lehrs Populäre Aufsätze aus dem Alterthum (2. Aufl., 1875); J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen (2 Bde, 1885); die schönen historischen Bilder in den Büchern von J. P. Mahaffy, und manches Andere. Für die Geschichte der Religion ist noch sehr interessant J. Girard, Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle (1879).

§ 103. Die Griechen und ihre Religion.

Seit der Neige des Mittelalters, ja bereits im späteren Alterthume haben sich die Gelehrten eifrig mit der Religion der Griechen beschäftigt, und eine gewisse Kenntniss der griechischen Götterlehre ist schon Jahrhunderte lang ein Theil der allgemeinen Bildung gewesen. Trotzdem darf man behaupten, dass die griechische Religionsgeschichte erst in ihrer Kindheit steht. Das Studium hat sich früher fast ganz auf die

fertigen Gebilde der religiösen Entwickelung, die Mythen, die Kunstwerke und sittlichen Lehren beschränkt und diese Züge zu dem abgerundeten Bilde einer in Schönheit verklärten Mythenreligion zusammengefügt. Mag dieses Bild auch für unsere Cultur unschätzbar gewesen sein, den Ansprüchen unserer Erkenntniss genügt es nicht länger; man will heute eben das beobachten, was man früher am wenigsten beachtete: den lebenden Organismus der griechischen Religion, wie er sich in den Gebräuchen und Glaubensvorstellungen des Volkes regt, in dem Cultus und der Lehre der Priester, in der Frömmigkeit der engeren religiösen Kreise. Man will vor Allem in die geschichtliche Entwickelung hineindringen: die niedrigen Stufen der frühzeitigen Religion oder der nichtofficiellen Culte kennen lernen, sowie die Einflüsse, fremde oder einheimische, durch die die höheren Formen möglich wurden, und die factische Stellung der letzteren zur wirklichen Volksreligion. Alle diese Forschungen stehen heute aber erst in ihrem Anfangsstadium und die Untersuchung solcher Sachen ist auf griechischem Boden ungemein schwierig. Die griechischen Schriftsteller waren sacralen Interessen abgewandt, sie gehörten nur ausnahmsweise den priesterlichen Familien oder den religiösen Kreisen an, ihre Gedankenwelt war freilich oft von religiösen Ideen angehaucht, wie auch die Kunst von religiösen Motiven durchdrungen war, aber dennoch lebten sie ihr geistiges und künstlerisches Leben auf eigene Hand und fühlten sich weder zum Volksglauben verpflichtet noch geneigt, über die sacralen, dazu zum Theil verborgenen Bräuche und Vorstellungen genauen Bericht abzustatten. Es hat sich gezeigt, dass viele der Quellen, die man früher als die heilige Pforte zur griechischen Religion betrachtete, vor Allem die homerischen Gedichte, aus weltlich-litterarischer Bethätigung stammen und der wirklichen Religion ziemlich fern stehen. Ueberhaupt ist man jetzt geneigt, der poetischen Litteratur, ja selbst den grossen Historikern einen verhältnissmässig geringen Werth als religionsgeschichtlichen Quellen beizulegen, vielmehr sucht man seinen Stoff bei den späteren Schriftstellern, den Mythographen, Historikern und Commentatoren aus den Perioden, wo die alte Religion mehr antiquarisches als actuelles Interesse hatte. Vor allem aber soll heutzutage die archäologische Forschung ein unmittelbares Bild des religiösen Lebens geben.

Das Studium dieser Quellen, die wir später eingehender besprechen werden, hat zu dem überraschenden Ergebniss geführt, dass die eigentliche Religion der Griechen, das, woran wirklich geglaubt worden ist, von dem, was wir gewöhnlich unter griechischer Mythologie verstehen, häufig sehr verschieden ist; weder homerische Bilder noch

sophokleische Gedanken darf man bei der Religion der Priester oder des Volkes suchen. Vielmehr finden sich hier allerlei Bräuche und Vorstellungen, die denen der primitiven Völker ähnlich sind. Todtencult und Geisterglaube, Verehrung von Thieren und ganz fetischistisches Treiben, vor Allem Verehrung von zahllosen Kleingöttern, die für den einzelnen Ort, für das einzelne Ereigniss in der Natur oder im menschlichen Leben Geltung haben, begegnen uns auf Schritt und Tritt und bilden den Grundstock aller griechischen Religiosität, ja selbst die Götterbilder, die wir von diesen Culten kennen, sind von einer Dürftigkeit, die wir am wenigsten auf griechischem Boden erwarten würden. Diese Schichten blosszulegen, ist gegenwärtig das eifrigste Bestreben der Forschung. Die Ergebnisse dieser Studien für das Wesentliche der griechischen Religion zu halten, ist aber nur eine Einseitigkeit, dem plötzlichen Interesse für dieses früher zu wenig berücksichtigte Gebiet entsprungen, aber zu einer falschen Werthschätzung des ganzen Verhältnisses führend. Denn erstens ist zu beachten, dass der werthvollste Inhalt der griechischen Cultreligion, die Sitten und Gedanken der mystischen Kreise, uns grösstentheils verborgen sind. Zweitens: die Religion eines Volkes besteht nicht nur in dem, was in Gottesdienst und Priesterlehre, in Geheimculten und Aberglauben gemacht und geglaubt wird, sondern auch in den religiösen Ideen, die das höhere Geistesleben durchweben, in dem, was religiös gedacht und gedichtet wird; und wenn die Religionsgeschichte nicht nur die Feststellung religiöser Thatsachen ist, sondern zugleich eine Werthschätzung der Religion als Mitarbeiterin der menschlichen Cultur, so darf man wohl am wenigsten die Seite der griechischen Religion vernachlässigen, die zur Bildung des griechischen Culturgeistes wesentlich mitgewirkt hat und wiederum aus diesem geflossen ist. Nicht dasjenige zu erkennen, worin die Griechen andern und niedriger stehenden Völkern ähnlich waren, sondern das, wodurch sie sich für immer über andere erheben, muss doch das letzte Ziel der Erforschung der griechischen Geschichte sein. So ist auch hier unsere Hauptaufgabe nicht die Religiösität der griechischen Stämme, sondern die Religion des Griechenthums darzustellen. Um dabei aber geschichtlich zu verfahren und das Phänomen in seiner Vollständigkeit zu betrachten, müssen wir zunächst dem volksthümlichen Boden, aus dem sich die Formen entwickelt haben, unsere Aufmerksamkeit widmen.

Zur Charakteristik der Griechen hat die religionsgeschichtliche Untersuchung wesentlich beigetragen, eben weil sie in das tägliche Gefühlsleben des Volkes einen Einblick gewährt. Die Definition des Griechenthums als „Verstand und Maass und Klarheit“ passt zu

den dadurch enthüllten Thatsachen auf keinen Fall; vielmehr bemerken wir in den einheimischen Culten recht häufig die trübe Seite eines primitiven Volkslebens: von Rohheit, kindischen und sinnlichen Leidenschaften erzählen uns ihre Menschenopfer, die noch bis in die Kaiserzeit und zwar verbunden mit Kosten von Menschenfleisch bestanden, ihr abergläubisches Beobachten von Wundern und Wahrzeichen, das für das politische Leben öfters so verhängnissvoll wurde, ihre bäuerischen Festspiele, wo man sich als Thiere verkleidete oder sich bei phallischen Culten Ausschweifungen hingab. Auch hätten die orientalischen Strömungen, die wir in Dionysos- und Artemisculten beobachten, sich nicht so schnell in Griechenland verbreitet noch ihren Unfug zu solcher Höhe getrieben, wenn nicht eine Neigung zu überwallenden Aeusserungen des Gefühlslebens dem Volke innegewohnt hätte. Ueberhaupt war die Religion in viel ausgedehnterem Maasse, als man früher gemeint hat, dem Griechen eine Sache von Bedeutung; sie beschäftigte seine Phantasie und bestimmte viele seiner Handlungen; mit inniger Hingabe nahm er an der Götterverehrung Theil und besondere Befriedigung fand er in ihrer mystischen Seite. Die religiöse Geistesrichtung, die das untere Volksleben beherrschte und gegen das Ende des Hellenenthums in allen Schichten der Bevölkerung so gewaltig hervorbrach, liess sich auch bei dem zu Verstand und Maass gebildeten Griechen vernehmen; seine staatlichen Institutionen beruhten, insofern sie herkömmlich waren, durchgängig auf der Religion, im häuslichen Leben wurden die Spuren der Religion nie vertilgt, in der Litteratur war die Frömmigkeit in gewissen Perioden die herrschende Macht, und der eigentlichen Freidenkerei gelang es nicht ohne Reibungen mit dem Volke und seinen Priestern ihre Stelle im geistigen Leben zu gewinnen.

Wie die Religionsgeschichte also den Volkscharakter der Griechen beleuchtet, so erklärt uns wiederum unsere sonstige Kenntniss dieses Volkes viele auffallenden Eigenschaften seiner Religion. So wissen wir, dass die Griechen an Sagen und Märchen, überhaupt an allem, was erzählt wurde, ihre besondere Lust hatten. Die rege Phantasie erhielt dadurch eine willkommene Nahrung und sie dichtete weiter aus dem, was sie gehört hatte, oder man suchte das Gehörte durch weitere Auskunft über die eigene Vergangenheit oder das Leben anderer Völker zu ergänzen. Die epische Dichtung und die Geschichtschreibung der Griechen sind aus dieser Neigung entsprossen. Rechnet man dazu den dichterischen Trieb, der den Griechen wie keinem anderen Volke innewohnte, so wird man verstehen, wie der Mythus, die Erzählung von den göttlichen Wesen, bald an die Sage anknüpfend,

bald in freier Dichtung sich bildend, sich so wunderbar in dieser Religion entwickeln konnte. Dem griechischen Frommen mögen vielleicht diese Mythen weniger gegolten haben als Opfer und Anbetung und heilige Feste, uns bleibt die unerschöpfliche Kraft der Mythenbildung, die grosse Eigenthümlichkeit dieser Religion, dasjenige, was man nicht so bei Andern findet, besonders wenn man bedenkt, zu welcher Verbindung von Religion und Kunst der Mythenreichthum geführt hat.

Von dieser Verbindung hat freilich die Kunst mehr Vortheil gehabt als die Religion. Die dichterische Aeusserung ist nicht die höchste Lebensform der Religiosität, und wie gewöhnlich eine hervortretende ästhetische Anlage auf die Dauer nur auf Kosten der ethischen Thatkraft gedeiht, so ist es auch den Griechen ergangen. Sie waren eben nicht das Volk der sittlichen Strenge; sie lebten nicht unter dem Gesetze wie die Juden, sie waren nicht von dem Kampfe gegen Böses und Unreines in Anspruch genommen wie die Perser. Dadurch gelang es ihnen allerdings, die menschliche Natur um so viel freier zu entfalten, und es ist die ewige Culturthat der Griechen, dass sie die hieratischen Fesseln, die immer den Orient binden, gesprengt, dass sie es verstanden haben, das Menschenleben über den hemmenden Zwang der herkömmlichen religiösen Vorschriften zu erheben, und dass sie es gethan haben, ohne die Religiosität selbst dabei aufzugeben. Ethisch betrachtet, war diese freie Entfaltung der Persönlichkeit aber nicht ohne ihre bedenkliche Seite. Dem Wohle des Einzelnen und der Lust des Augenblicks aber scheint man dabei oft zu viel geopfert, den dauernden Bestand der Gesellschaft und ihrer Cultur stets zu wenig berücksichtigt zu haben. Gerade diese sociale Seite der Ethik war bei den Griechen die schwächere; im Wort und im Geschäft oft unzuverlässig, wie uns ihre eignen Bekenntnisse und die ewigen Unterschleifprocesse es lehren, der Aufwallung der Sinne und des Uebermuths nachgebend, wie ihre Litteratur zur Genüge bezeugt, hatten die Griechen die beiden unentbehrlichsten Bande des inneren gesellschaftlichen Lebens schon in der Blüthezeit des Volkes gelockert. Noch verhängnissvoller für ihre Cultur war ihre vollständige Unfähigkeit, eine weitsichtige Politik zu treiben und, von den Sonderinteressen der Kleinstaaten und Parteien absehend, sich zu einer politischen Einheit, zu einem griechischen Staate zu sammeln. Durch beständige Reibereien haben die griechischen Stämme und Städte sich gegenseitig geschwächt und das Land den Römern zu einer so leicht gewonnenen Beute gemacht, ja die Streitsucht hätte wohl die ganze hellenische Sache verdorben, wenn nicht trotzdem ein gewisses hellenisches Bewusstsein, das Gefühl der Verwandtschaft in Stamm und

Sprache, in Glauben und Sitten, sie in ihren bessern Perioden zu einer ideellen Einheit geführt hätte, auf der sich ihre geistige Cultur aufbauen konnte.

Diese moralischen Schwächen spiegeln sich in der Religion der Griechen wieder. Den Ernst des Lebens haben sie allerdings nicht übersehen; vielmehr erreicht ihre Dichtung ja ihren Gipfel in einer religiösen Scheu vor den unerbittlichen Mächten, die den Frevler mit göttlicher Nothwendigkeit verfolgen; auch scheinen religiöse Bewegungen wie die der Orphiker das ethische Geheimniss des Lebens den Eingeweihten recht ernst vor Augen gehalten zu haben. Wie wir aber die bürgerliche Religion kennen, ist es auffallend, wie sehr die sittliche Verpflichtung in ihrem Ideenkreis zurücktritt; als Erzieherin des Volkes hat diese Religion nur wenig geleistet, und die bedeutenden ethischen Ideen, die wir den Griechen verdanken, stammen vorwiegend aus den von dem Volksglauben abgelösten Cultkreisen oder gar von den freidenkerischen Philosophen. Auch den politischen Kleingeist erkennen wir in der Religion wieder. Die Culte behielten bis zuletzt den localen Charakter, den sie am Anfang gehabt hatten, und, wenn sie sich auch manchmal vermischten: zu einem gemeinsamen Gottesdienst im eigentlichen Sinne brachten die Griechen es nie; dagegen wohl zu gemeinsamen Göttern, wie sie die homerische Dichtung durch ihre Aufstellung des olympischen Götterkreises in Wirklichkeit „schuf“. Diese mythologische Schöpferthat hat man auch deshalb Grund zu erwähnen, weil sie zu der ideellen Einheit der Griechen, dem Griechenthum, den Grund gelegt hat, und die spätere classische Dichtung um dasselbe Pantheon die Griechen geistig gesammelt hat. Auch auf eine andere Weise hat die Religion das Griechenthum befestigt, durch die Festspiele nämlich, die religiösen Ursprungs sind, und die sich zu einem allgemeinen hellenischen Charakter erhoben. Die Macht der Orakel dagegen, die bekanntlich mehr als eine locale war, ja die sich vielmehr über die ganze antike Welt erstreckte, diente — vielleicht gerade wegen des letzteren Umstandes — nicht im selben Grade dem nationalen Zwecke; im Gegenteil sind die Orakel, intrigant wie sie waren, nicht ohne Schuld an der bedauerlichen Zersplitterung Griechenlands.

Was die griechische Cultur für die spätere Menschheit gewesen ist, braucht an dieser Stelle nicht wiederholt zu werden: sie ist ein Jungbrunnen, aus dem der europäische Geist noch heute schöpfen muss, um sich gesund zu erhalten. Dass aber auch die griechische Religion auf das Glaubensleben der europäischen Völker nachhaltigen Einfluss geübt hat, dürfen wir wohl in diesem Zusammenhange an-

deuten. Die Dogmenbildung der nachapostolischen Kirche vollzog sich zuerst auf griechischem Boden und manchmal unter dem Einfluss griechischer Religiosität, auch finden wir in dem alten christlichen Cultus griechische Elemente und dürfen vermuthen, dass noch mehr zu finden sind. Die Erforschung dieses Verhältnisses ist eine der schwierigsten Aufgaben der Theologie, eben weil sie die dunkelsten Schichten der griechischen Religion, die geheimen Culte und die spätere Verwilderung der Religiosität, berühren muss.

§ 104. Quellenübersicht.

Dass die Quellen nicht gleichwerthig sind, haben wir schon erwähnt, auch dass das tiefere Eindringen in die Sache zu einer Umwerthung der Quellen geführt hat. Im Vordergrunde stehen heutzutage als Grundlage der ganzen Untersuchung die archäologischen Forschungen. Diese, obgleich sie nur eine fragmentarische Kenntniss ermöglichen, aber kein vollständiges Bild liefern, geben uns doch die älteste Kunde, sie erzählen uns vom täglichen Leben der Religion und von den cultischen Sitten, was keine Litteratur verrathen konnte oder wollte, und sie reichen uns den Faden in die Hand zur örtlichen und zeitlichen Bestimmung der uns sonst bekannten religionsgeschichtlichen Daten. Und vor Allem: bei einer Religion, die durch so viele Künstlerhände gegangen ist wie die griechische, wo bei ihrer Wiedergabe immer der Dichter seine Idee, der Bildhauer seine Form mitsprechen lässt, ist es wichtig auf andern Wegen der verschollenen Wirklichkeit unmittelbar entgegengeführt zu werden. Die Inschrift der Gedenktafel oder der Weihplatte erzählt gerade heraus, was vor sich gegangen ist, was man denkt und bekennt, der Steinmetz, der Münzpräger oder der Vasenmaler geben uns durch treue Copie der heiligen Bilder und Zeichen die geläufigen Vorstellungen der Götter und Mythen.

Die Ausgrabungen der grossen Bauten, auch der Tempel, z. B. zu Eleusis, liefern werthvolles Material, wenn sie auch nicht die älteste Stufe des ursprünglich tempellosen Cults illustriren. Von den Götterbildern, die dieselben Ausgrabungen an's Licht gebracht haben, sind in erster Linie nicht die schönsten Kunstwerke von religionsgeschichtlichem Werthe; ganz primitive Idole, wie die Artemis auf einer Säule von Thierköpfen oder auf dem geschnürten Baumstamm, plumpe Hermen u. ä. haben als besonders heilig gegolten und tragen wie auch die Reliefs der Altäre zugleich oft den örtlichen Charakter oder die vielsagenden kleinen Embleme, die in der höheren Kunst gewöhnlich verloren gehen. Wie viel ist nicht von den Grabdenkmälern zu lernen, wo

die Vorstellungen von Seele und Tod, die Art der Trauer u. s. f. unbefangen abgebildet sind, während wir die Gedanken über das Schicksal der Verstorbenen aus den beigefügten Inschriften lesen. Die Särge und ihr Inhalt belehren uns über denselben Ideenkreis; eine sehr ergiebige Kunde über die mystischen Vorstellungen vom Jenseits bringen uns Goldplättchen, die den Geweihten ins Grab mitgegeben wurden. Ein reicher Schatz sind die Vasenbilder; nicht nur dass sie uns eine Menge von Göttermythen und besonders von Heldensagen lebendig illustriren, sondern sie stellen uns auch in wechselnden Bilderreihen den ganzen Verlauf religiöser Ceremonien vor Augen. So sieht man auf einer Vase die verschiedenen Stufen eines Opfervorgangs, auf einer anderen drei Scenen von der eleusinischen Weihe u. s. w. Ein besonderer Anlass fand sich zu solcher Darstellung, indem eine grosse Anzahl der Gefässe für die Bestattung bestimmt war, zur Aufbewahrung der Asche oder des Oels zum Salben des Grabsteins.

Wer den historischen Faden der mythologischen Alterthümer ergreifen will, kann nirgends die Entwickelung in so kleinen Schritten verfolgen wie im Studium des Münzschatzes. Von Ort zu Ort, von Generation zu Generation führt uns die zahlreiche Reihe der Münzen durch den griechischen Bezirk und stellt uns in den kleinen, oft sehr genauen Bildern die Schutzgötter, Heiligthümer oder religiösen Lieblingsvorstellungen dar, die zu jeder Zeit bei den einzelnen Städten und Machthabern am meisten gegolten haben, ganz wie uns schöne Gemmen der Ringe und Petschafte die Symbole der einzelnen Menschen zeigen. Ausführlicher sprechen die Inschriften, die überhaupt als eine der wichtigsten Quellen zu betrachten sind; auch sie haben dadurch besonderen Werth, dass sie das historische Monument fixiren und unmittelbar aus der Situation sprechen. Die bunte Menge von Inschriften wird im Corpus Inscriptionum Graecarum gesammelt. Wir sehen hier Grabschriften und Votivtafeln, kurze Erklärungen aufgestellter Bildwerke, Orakelfragen oder Sprüche, mantische Regeln, Verfluchungsformeln; selbst für die trocknen Berichte von religiösen Festordnungen, für Listen der Einnahmen der Priester u. ä. müssen wir bei unserem kärglichen Wissen vom griechischen Cultus dankbar sein.

Die Litteratur bringt uns theils unmittelbare Aeusserungen des religiösen Lebens, theils Berichte über die Religion, die aus wissenschaftlichen Interessen entstanden sind. Der ursprünglichste und wichtigste Theil der ersten Gruppe wären die sacralen Texte, wenn wir sie nur hätten; sie sind aber alle bis auf wenige Spuren verschollen, und wir müssen uns mit der dürftigen Kenntniss begnügen, dass es

in alter Zeit eine rituelle Litteratur bei den Griechen gegeben hat, und dass feststehende Anrufungen und Cultuslieder gebraucht wurden. Die alten mythischen Sänger, Musaeos Eumolpos, Pamphos und den von den Musen bestraften Thamyris, wird die Sage wohl mit dieser Cultpoesie in Verbindung gesetzt haben, wie in Indien die Rishi's mit den Veden; jedenfalls werden vom thrakischen Sänger Orpheus Zaubersprüche erwähnt, der lykische Olen galt als Vertreter der Poesie beim Apollocultus.

Mit Bestimmtheit wissen wir, dass in den uralten Cultstellen, Thessalien und Kreta, heilige Tänze mit Musik und Gesang begleitet waren, und dass man auch anderwärts bei Processionen heilige Lieder anstimmte. So feierte man den Apollo in Delos und in Delphi mit Chorliedern, Paianen, den Dionysos mit Dithyramben, während das Lied, das der Priester im Cultus sang, auch Nomos hiess. Neben solchen Liedern gab es noch eine Orakelpoesie. Man sammelte die wichtigsten Aussprüche der Orakel; eine derartige Sammlung hat Herodot als Vorlage gedient. So bewahrten auch die Spartaner ihre heiligen Satzungen, die sog. ῥῆτραι des Lykurg. Dass der Cultus einige der poetischen Formen geschaffen oder veranlasst hat, in denen die weltliche Dichtung sich später bewegte, ist eine bekannte Sache: so ist die Tragödie aus dem Dithyrambos des Dionysos entstanden; der epische Hexameter soll der beliebten Gruppirung von je vier Götternamen in der hieratischen Poesie seinen Ursprung verdanken, um nicht von den vielen Einzelheiten zu reden, die augenscheinlich den cultischen Dichtungen entlehnt sind, wie die Epitheta und Anrufungen der Götter bei Homer, die Genealogien bei Hesiod.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung der profanen Dichtung näher zu besprechen, wird die Sache der folgenden Einzeldarstellungen sein; dagegen gehört eine Erwähnung der historischen Berichte der Griechen von ihrer Religion natürlich zu diesem Ueberblick über die Quellen. Die wenigen Bruchstücke, die uns von den alten Logographen erhalten sind, bezeugen, dass diese ältesten Vertreter der griechischen Geschichte ihre Berichte stark mit mythischen Erzählungen und Genealogien versetzt haben. Leider sind auch die Atthidenschriftsteller des 4. Jahrhunderts, Klitodemos, Philochoros u. A., deren Schriften besonders von der Religion, von Opfern, Festen, Mantik und Mysterien handelten, bis auf einzelne Fragmente verloren gegangen[1].

[1] Diese finden sich wie alle ähnlichen Ueberbleibsel in C. Müller's: Fragmenta historicorum Graecorum (5 vol., Paris).

Die Profanhistoriker der gleichen Zeit geben uns gelegentlich über religiöse Verhältnisse Auskunft. Herodot, der so ausführlich von fremden Religionen zu erzählen weiss, hielt es nicht für seine Aufgabe, Aehnliches von seinem Vaterlande zu berichten; doch finden wir bei ihm eine kurze Angabe der Entstehungsgeschichte der griechischen Religion (II, 52 f), die immer ihr Interesse behält, und viele mythische Sagen und Züge der verschiedenen Culte hat er doch in seiner unbefangenen Weise erzählt; auch in den Aberglauben der Griechen gewährt er uns häufig einen werthvollen Einblick. Das Interesse für das Religiöse, das schon bei Herodot so deutlich hervortrat, entwickelte sich immer stärker gegen das Ende der vorchristlichen Zeit; die Stoiker befassten sich vielfach mit Erklärungen der Mythen, und das Glück, das des Euemeros Roman „Heilige Urkunde" machte (in der macedonischen Zeit), bezeugt, dass die Beschäftigung mit der Religion geradezu eine Modesache geworden war. Eine reichhaltige mythologische Litteratur entstand in der alexandrinischen Zeit. Ausser der Götter- und Heroengeschichte des Kallimachos Αἰτία, die verloren gegangen ist, die Werke der sog. Mythographen, unter denen die Bibliothek Apollodors das wichtigste ist. Apollodor, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Athen lebte, gab eine zusammenhängende, meistens mit Angabe der Quellen versehene, Darstellung der griechischen Mythologie in 3 Büchern, die wir bis auf einige Seiten am Schluss noch besitzen. Die übrigen Mythographen, wie Paläphatus, Antoninus Liberalis, Eratosthenes, liefern ein weit dürftigeres Material und mitunter recht alberne Erklärungen[1].

Auch in der römischen Kaiserzeit dauerte die Liebhaberei fort, allerlei Wissenswerthes mit oder ohne philosophischer Deutung zusammenzustellen. Strabo, der Geograph, der unentbehrliche Pausanias, Anekdotensammler wie Aelian und Athenaeos, ein philosophischer Polyhistor wie Plutarch, auch die Neuplatoniker haben uns manche Thatsachen überliefert, die für die Religionsgeschichte wichtig sind und die wir ohne sie nicht kennen würden. Bei den griechischen Kirchenvätern wie z. B. Clemens Alexandrinus ist vielerlei zu holen, selbst bei den byzantinischen Sammlern, in Suidas' Wörterbuch u. ä. Durchgängig gilt jedoch von den mythologischen Schriftstellern, dass sie von bestimmten, zum Theil sehr einseitigen Theorien befangen waren, von denen aus sie geschrieben und ihre Berichte gefärbt

---

[1] Sie sind gesammelt in A. WESTERMANN's Μυθογράφοι, Scriptores poëticae historiae Graeci (1843).

haben. Nicht nur der Religionsunterschied bei den Christen, sondern die rationalistischen Theorien oder mystischen Neigungen des späteren Alterthums machen sich immer und immer geltend; diesen Standpunkt der Verfasser muss man aber kennen, bevor man ihre Schriften für die Religionsgeschichte verwerthen kann.

§ 105. Aelteste Culte und Gottheiten.

Mit der Feststellung der primitiven Elemente in der griechischen Religion sind wir über die ersten Versuche noch nicht hinausgekommen. Freilich hat schon Welcker gesehen, dass der uns bei Homer fertig entgegentretenden Religion eine Entwickelungsgeschichte vorhergegangen sein muss, und mit eben so feinem Verständniss für griechische Eigenthümlichkeit im Einzelnen ausgerüstet, wie im Ganzen von verfehlten philosophischen Grundsätzen ausgehend, hat er den ganzen Entwickelungsgang skizzirt. Welcker wollte den Kern und den Ursprung der griechischen Religion in einem Urmonotheismus finden, in dem Cultus des Zeus Kronion als des höchsten, Alles umfassenden Gottes; später haben sich dann Naturgötter gebildet, und mit der gesellschaftlichen Entwickelung der Griechen vom Bauernvolk zum Rittervolk und dann zum reichen Handelsvolke haben sich die Naturgötter in vollständig personificirte ethische Nationalgötter verändert, bis sie am Ende durch die naturphilosophische Speculation der verfeinerten Griechen in Verfall gerathen sind.

Diese ganze Construction ist schon lange überwunden; an den Urmonotheismus zu glauben hat man keinen Grund: die erhabene Zeusidee ist nicht am Anfange, sondern vielmehr am Schlusse der religiösen Entwickelung zu finden; auch lassen sich viele geschichtliche Bewegungen in der griechischen Religion durchaus nicht in das Welcker'sche System einordnen.

Wir wollen hier keine Geschichte der verschiedenen Meinungen schreiben, welche die neuere Forschung über den Ursprung der griechischen Religion zu Tage gefördert hat. Wohl ziemlich allgemein stimmt man der Forderung des alten K. O. Mueller zu, in der Geschichte des Mythus seine Erklärung zu suchen; allein diese Geschichte wird sehr verschieden aufgefasst. Die vergleichenden Mythologen suchen das Wesentliche der Göttergestalten und -geschichte in dem, was ihre Namen aus indogermanischer Vorzeit über sie enthüllen, und tragen zum Theil ansprechende, nur leider allzu verschiedene Naturerklärungen vor. (Max Mueller, auch Preller's Mythologie ist von dieser Auffassung beherrscht.) Während auf diesem Wege der volle Nachdruck auf die Mythen fällt unter Vernachlässigung der Cultusbräuche, hatte bereits

Fustel de Coulanges[1] auf Familien- und Geschlechtercultus, Verehrung des Herdfeuers und Ahnendienst als auf die ursprünglichen Elemente der griechischen und römischen Religion hingewiesen. In Anschauungen und Sitten, die denen der wilden Stämme gleich sind: Animismus, Totemismus, Fetischismus, Todtencult, finden Manche aus der anthropologischen Schule E. Tylor's und A. Lang's die ursprüngliche Stufe wie der Religion überhaupt, so auch der griechischen.

Keine dieser Meinungen kann isolirt für eine befriedigende Erklärung der griechischen Religion gelten. Wir wissen jetzt, dass das Problem viel complicirter ist, als man anfänglich unter dem Einfluss irgend eines vorher fertigen Urtheils glaubte. Sowohl einheimische als fremde Elemente haben zur Bildung der griechischen Religion mitgewirkt; sie aber überall reinlich zu sondern wird wohl ein frommer Wunsch bleiben. Dass sowohl Ahnencult und Totemismus als Naturverehrung zu den nationalen Elementen der griechischen Religion gehört haben, steht fest. Aber im Einzelnen den Antheil an der Religionsbildung zu bestimmen, welcher auf Rechnung der Aboriginerbevölkerung unsicheren Stammes kommt, welche die Griechen in Hellas vorfanden, ist ebenso schwierig, wie alle kleinasiatischen, syrischen, phönicischen, kanaanitischen Einflüsse, um von ägyptischen zu schweigen, noch zu spüren sind, welche von Alters her hier sich geltend gemacht haben. Von einem uralten Zusammenhang mit babylonischer Cultur zeugt die Kunst der mykenischen Periode. Dabei kommt noch der Einfluss des Stammes und der Gegend. Freilich hat man den Unterschied der verschiedenen griechischen Stämme, namentlich der Ionier und der Dorer, oft zum schroffen Gegensatz gesteigert und seine Bedeutung für die Religionsgeschichte stark überschätzt. Es ist ja richtig, dass die griechischen Götter gerade dadurch sich von den semitischen und ägyptischen unterscheiden, dass sie nicht Schutzgottheiten eines einzelnen Stammes sind, sondern ursprünglich zu verschiedenen Seiten der menschlichen Thätigkeit in Beziehung stehen[2]. Auch der Einfluss der verschiedenen Gegenden, namentlich Thessaliens, auf Culte und Mythen, ist wohl um vieles älter als die historische Periode, fällt aber doch erst in die Zeit der festen Besiedelung des Landes, der eine primitivere Stufe des Hirten- und Jägerlebens vorhergegangen ist.

Geben wir jetzt einen Ueberblick der wichtigsten Seiten griechischer Religion, welche als primitiv gelten können. Die Naturver-

---

[1] La cité antique (1866).

[2] Ed. Meyer, Gesch. des Alterthums II §§ 62, 64.

ehrung tritt bei manchen Göttergestalten hervor, wenn sie auch bei den meisten schon in der homerischen Zeit verdeckt ist. Dass Zeus, der alte Himmelsgott, schon von dem indogermanischen Urvolk stammt, dem er, wie den mongolischen Völkern ihr Himmelsgott, als die höchste Macht galt, ist gewiss. Bei Göttern wie Poseidon und Hephästos tritt das Naturelement schon bei Homer hinter der bereits vollkommenen Personification zurück, ihre Beziehung zum Naturdienst blickt aber doch durch. Von dem Glauben an eine kosmogonische Ehe zwischen Himmel und Erde zeugen mehrere Mythen und Culte in Sparta, Dodona und anderswo. Nicht bloss aber im organisirten Cult und in den Göttergeschichten finden wir Spuren des Naturdienstes, dieser hat sich auch entweder direct oder kaum verhüllt in manchen Bräuchen und Vorstellungen bewahrt.

Von den Naturelementen wurde das Wasser noch am directesten verehrt. Besonders heilig waren den Griechen die Flüsse und Quellen; jede Landschaft vergötterte den oft kleinen Strom, der sie bewässerte, wie z. B. die Eleer den Alpheios. Auch den Quellen widmete man göttliche Verehrung, man betrachtete sie als Nymphen. Selbst die Musen, welche aus Thrakien stammen, später aber ihren Sitz am böotischen Helikon hatten, waren ursprünglich solche Quellnymphen, standen aber zugleich schon früh dem Gesang vor. In Arkadien stand neben den Nymphen Pan, eine alte ländliche Gottheit der Weiden und Heerden, die ebenfalls ein älteres Stadium der Religion als die grossen olympischen Götter repräsentirt.

Der Cultus der ältesten Zeit war tempel- und bildlos; man vollzog ihn in heiligen Hainen oder auf Altären unter freiem Himmel oder man hing die Gaben einfach an die Bäume auf. So finden wir noch fast überall nur solche Altäre bei Homer, wo der Dienst allerdings schon den grossen Göttern erwiesen wird. Ursprünglich verehrte man aber die Naturgegenstände oder Elemente selbst. Dass die Griechen viele heilige Steine und Blöcke als Cultusobjecte gehabt haben, ist vollkommen sicher. Es ist bei Pausanias auffallend, wie zahlreiche Spuren eines solchen Steindienstes der Perieget noch in so später Zeit in entlegenen Winkeln Griechenlands vorfand. Er berichtet von vielen alten Steinen, λίθοι ἀργοί, die er sowohl wie seine Gewährsmänner freilich für Idole, Götterbilder hielten, die wir aber wohl als Ueberreste eines fetischistischen Steindienstes betrachten müssen: so die 30 heiligen Steine zu Pharae, der Stein zu Tegea u. a.[1]. Merkwürdig für die spätere symbolische Umdeutung dieses Dienstes ist

[1] Paus., VII, 22; VIII, 48; IX, 24 u. ö.

die Nachricht, dass auf dem Areopag zu Athen zwei unbehauene Steine lagen, auf welche in einem Rechtsstreit der Kläger und der Angeklagte sich stellten, und die desshalb λίθος ὕβρεως und λίθος ἀναιδείας hiessen[1]. Bei den Hermen war bereits der Anfang gemacht, den rohen Stein zu einem Bild zu bearbeiten; noch in historischer Zeit kamen Beispiele einfacher Litholatrie vor, wie wir u. A. einem der Charaktere des Theophrast entnehmen. Es gab noch andere Gegenstände als Steine, die fetischistisch verehrt wurden: so die ξόανα, roh bearbeitete Holzblöcke, die aber als aus dem Himmel gefallen galten; auch bei den alten Schutzbildern der Städte, den Palladien, ist die Grenze zwischen Fetisch und Idol kaum zu ziehen; ferner finden wir Holzstöcke oder Holzbretter verehrt, wie in Chaeronea das sog. Scepter Agamemnons, in Argos ein Herabild.

Wenn wir von Baumcultus[2] bei den Griechen reden, so denken wir dabei nicht an die Gottheiten, welche den Baumfrüchten und der Ernte vorstanden, oder an die festlichen Cultusgebräuche, denen das Wachsthum des Getreides, der Weinbau, die Pflege der Fruchtbäume zu Grunde lagen; ebensowenig an diejenige Vergötterung der Vegetation, welche aus der Fremde in Griechenland mit dem Adonisdienst eingeführt worden ist. Wir fassen hier ausschliesslich die uralte Verehrung heiliger Pflanzen und Bäume ins Auge. Hierher gehört zuerst die Vorstellung von Baumnymphen: Dryaden, Hamadryaden, Melien, welche in heiligen Eichen, Cypressen, Eschen und anderen Bäumen wohnen und mit dem Tode des Baumes zugleich sterben[3], daher die Scheu, solche Bäume umzuhauen, wovon Pausanias mehrere Beispiele giebt. Die Bäume, welche den Mythen einverleibt sind oder an welche sich Cultusbräuche knüpfen, sind gewiss ursprünglich für sich, unabhängig von diesem Zusammenhang, heilig gewesen: so die Palme auf Delos, an welche sich Leto festklammerte bei der Geburt von Apollo und Artemis; der Lorbeer im Tempethal, von welchem man die Kränze für die Sieger der pythischen Spiele nahm; der heilige Baum auf Rhodos, der später mit der Helena in Verbindung gebracht wurde. Von den grossen Göttern haben namentlich Artemis und Dionysos die Erbschaft alter Cultusbäume angetreten: sie hiessen δενδρῖτις. Artemisidole hing man oft an Bäume auf, man setzte bärtige Dionysosmasken auf knorrige Baumstämme. Dem Umstand dagegen,

[1] Paus. I, 28.

[2] C. Bötticher, Der Baumcultus der Hellenen nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und überlieferten Bildwerken dargestellt (1856); W. Mannhardt Antike Wald- und Feldculte (1877); Mythologische Forschungen (1884).

[3] Hom. Hymn. in Aphrod. 265 f.

dass einzelne Bäume einzelnen Gottheiten besonders heilig sind, wie die Eiche dem Zeus, der Oelbaum der Athene, kann man keinen sichern Beweis für einen alten Baumcultus mehr entnehmen.

Noch viel mehr als die Dendrolatrie trat der Thiercultus in der griechischen Religion hervor. Wohl gehörte es in der historischen Zeit zu den Ausnahmen, dass man heilige Thiere pflegte und ihnen opferte. Eigentlich kam solches nur bei Schlangen vor, die beim Dienste verschiedener Götter, wie des Asklepios, betheiligt waren, und in denen man sich besonders die Seelen der Heroen verkörpert dachte. Wir kennen mehrere solcher Cultusschlangen; die kychreische Schlange beim Demeterdienst zu Eleusis, der οἰκουρὸς ὄφις auf der Burg zu Athen, welcher jeden Monat Honigkuchen empfing, die Schlange, die man als Schutzdämon von Elis zu Olympia versorgte u. a. Zu diesen spärlichen Ueberresten eines Thiercultus kommen nun die sehr zahlreichen Spuren eines solchen in den Mythen und Culten. Allerdings darf man auch hier nicht gleich, wo nur ein Thier erwähnt wird, auf alten Thiercultus schliessen. Die Beziehungen, um welche es sich hier handelt, sind nicht immer deutlich: man kann bei manchen Thieren daran zweifeln, ob sie wirklich ursprüngliche Cultusobjecte, etwa Geschlechtergottheiten (Totem) waren, ob man sie vielleicht bloss als prophetische Thiere betrachtete wie z. B. Wölfe und Vögel, oder ob man sie wegen irgend eines Attributs den Göttern als Symbole beigesellte, wie die besonders fruchtbaren Thiere der Aphrodite. Es ist aber wohl gewiss, dass in den Thieren, welche den einzelnen Gottheiten zugetheilt waren, auch die Ueberbleibsel alter Thierverehrung mit vorhanden waren. Manchmal hat der neue Gott einfach den alten thierischen, statt ihn ganz zu verdrängen, neben sich gestellt: daher die Mäuse im Tempel des Apollo Smintheus oder die Eule neben der Athene. Bisweilen aber hat die Gottheit noch Attribute oder die halbe Gestalt eines Thieres beibehalten, wie Dionysos ganz als Stier oder wenigstens mit Stierhörnern, Demeter mit der Pferdemähne vorkam. Nichts trat aber in der griechischen Mythologie so stark hervor als die Vorstellung von Göttern, die zeitweise sich in Thiergestalt hüllten, wie Zeus seinen Geliebten in allen möglichen Gestalten, bald als Stier, bald als Schwan, nahte, ja sogar sich in eine Ameise verwandelte. Weniger oft verwandelte sich Apollo, aber doch wies auch er als Delphin den kretischen Schiffern den Weg nach Delphi, und Dionysos wurde zum Löwen, um die tyrrhenischen Seeräuber zu bestrafen. Zu den Geschichten von Göttern in Thiergestalten kommen noch die der vielen Menschen, die in Thiere verwandelt wurden, hinzu. So konnten ein kindischer Mythograph

(Antoninus Liberalis) und ein frivoler Dichter (Ovid) der späteren Zeit die ganze Mythologie aus dem Gesichtspunkte von Metamorphosen darstellen. Nirgends zeigen die griechischen Vorstellungen grössere Verwandtschaft mit denen wilder Stämme als in den Erzählungen, in welchen die Götter nur grosse Zauberer sind und die Grenzen zwischen Gott, Mensch und Thier kaum mehr bestehen.

Schon aus dem Thiercultus lernen wir, dass bei den Griechen eine Verehrung der unterirdischen Mächte stattgefunden hat. Die Rolle, die die Schlange besonders im böotischen Cultus spielte, ist nur dadurch zu erklären, dass dieses in den Schlupfwinkeln der Erde sich versteckende Thier mit den im Innern der Erde hausenden Wesen in Verbindung steht, ja die besprochene Fütterung der heiligen Schlangen mit allerlei Speisen, die Schlangen gar nicht essen, die aber, wie der Honig, gern den chthonischen Göttern gebracht werden, deutet unverkennbar an, dass mit diesen Speisen an etwas Anderes als den Unterhalt der Thiere gedacht worden ist. In der That finden wir im alten Griechenland zwei Verehrungen, die sich an die Unterirdischen richten: ein Verhältniss zu den Seelen der Verstorbenen und eins zu den chthonischen Göttern. Vom ersteren haben wir mehrere directe Zeugnisse. Erstens in den Gräbern der alten Königsstädte aus der mykenischen Periode, wie die Ausgrabungen sie zu Tage gefördert haben, dann auch im Cultus späterer Zeit. So hatten die Athener eine Feier für alle Todten, den Kannentag (χόες) bei den Anthesterien im Februar, an welchem man die Schatten im Allgemeinen zu versöhnen bestrebt war. An diesen Tagen verliessen nämlich die Todten ihre unterirdische Stätte und wanderten auf der Erde umher; viele Sorge musste man verwenden, um die Unheimlichen fern zu halten; man bestrich die Thürpfosten mit Pech, kaute Blätter von Weissdorn, und die Familie brachte den eigenen Todten Gaben und Weihgüsse dar[1]. Von den Spenden, die den Todten gebracht wurden, bekommt man einen Begriff bei Homer, wo sowohl Patroklos' als Achilles' Bestattung feierlich beschrieben wird; wir sehen hier, dass es an blutigen Opfern, ja Menschenopfern dabei nicht fehlte. Solon kämpfte gegen diese Opfer an und verbot z. B. die Sitte, ein Rind am Grabe zu schlachten; sie hielt sich aber trotz des Verbotes noch lange. Ob man indessen dieses Verfahren mit den Todten einen eigentlichen Todtencult nennen kann, ist mehr als fraglich. Offenbar haben wir es hier nicht so sehr mit einer Anrufung der Todten zu thun, als mit einer Verpflegung der Verstorbenen, wie sie bei allen primitiven Völkern

[1] Rohde, Psyche S. 216 f.

Sitte ist und mit den Schutzmaassregeln eines gewöhnlichen Gespensterglaubens; „die Abwendung des Zornes“ (μῆνις) der Verstorbenen nennt es der Grieche.

Ein directer Cult ist dagegen das Verhältniss zu den chthonischen Göttern. Dass die Verehrung der Erdgottheiten bei den Griechen eine uralte ist, ist unbestreitbar. Erstens erinnern die chthonischen Cultsitten so auffallend an die Verehrung ähnlicher Wesen in anderen arischen Religionen, dass man nicht umhin kann, ihre Grundzüge für ein indogermanisches Gemeingut aus früher Vorzeit zu halten. Auch die specifisch-griechische Gestaltung der chthonischen Culte deutet auf ein hohes Alter; sie sind mehr als andere Culte local gebunden; die Spenden, die dargebracht werden, das Honigwasser und der primitive Brei erinnern an eine Zeit, da sowohl Wein als gebackenes Brod noch unbekannt waren; auch eine neue Erfindung wie das Oel weigerte man sich in den heiligen Gebrauch aufzunehmen. Bedeutsam ist ferner die enge Verbindung, die zwischen den chthonischen Göttern und der Vegetation, speciell der Feldvegetation, besteht, weil dieselbe auf die ursprünglichen Lebensverhältnisse der Ackerbau treibenden Griechen hinweist. So wird von Hesiod eben dem Landmanne empfohlen, zu dem chthonischen Zeus zu beten. Dass Hades Pluton genannt wird, „Reichthums-“ oder „Segensspender“, dass die uralte Gaia, die in der Tiefe haust, auch die Herrin der Pflanzen ist, sind fernere Beispiele desselben; vor Allem jedoch der Mythus von Demeter, in dem wir sowohl die Mutter Erde als die Todtenkönigin Persephone als Hauptpersonen in dem Schauspiele des alljährlichen Naturlaufes und der ackerbauenden Cultur antreffen.

Neben dieser freundlichen Naturseite der unterirdischen Götter steht die schreckhafte, die mit ihrer Thätigkeit als Götter des Todes zusammenhängt. Nicht nur der schwarze Thanatos, die Personification des Todes selbst ist grauenvoll, wenn er am Grabe das Blut des Opfers trinkt, auch Hades und seine Genossen, die Kyklopen, bereiten sich von dem todten Körper einen grässlichen Schmaus, um nur die Knochen übrig zu lassen. „Es ist die Erdtiefe selbst“, sagt DIETRICH, „dessen geöffneter Rachen die Todten verschlingt.“ Schreckhafte Bilder und fürchterliche Masken hatte man von vielen chthonischen Gottheiten, geheiligte Ueberbleibsel dieser rohen ursprünglichen Anschauung von den Mächten der Unterwelt. Der Kerberos selbst ist von Haus aus nichts anderes als ein fressendes Ungeheuer der Tiefe, die fressende Erdtiefe selbst in Gestalt eines furchtbaren Hundes. Mit dieser Grausamkeit des verzehrenden Todes verbindet sich die Vorstellung von der Strenge der rächenden und strafenden Todes-

mächte. So sind die Erinyen chthonische Geister, unter der Erde wohnend, eigentlich wohl die Seele des Erschlagenen, des von Grimm Erzürnten, die sich zu Rächern der schweren Verletzung überhaupt entwickelt haben. Man klopft an die Erde, wenn man die Erinyen anruft, und dasselbe ist bei mehreren andern chthonischen Culten üblich. So erklärt es sich, das auch die Blutsühne sich an die Unterirdischen richtet. Der Sühnende muss auf der Erde sitzen und die rothe Wolle, die er sich um den Hals und die Hände bindet, symbolisirt, dass er sich unter die Gewalt der Unterirdischen, die für die Farbe des Blutes Vorliebe haben, stellt.

Wie das Verhältniss zwischen Seelenverpflegung und chthonischem Cult ursprünglich gewesen ist, lässt sich nicht sagen; die vielen Aehnlichkeiten, die in Opferspende und Opferstätten zwischen beiden besteht, deuten auf einen ursprünglichen Zusammenhang, das Problem aber, was das Ursprünglichere sei, ist um so schwieriger zu lösen, als die zwei Sitten ein ganz verschiedenes Schicksal gehabt haben. Die Todtenopfer haben sich mit der Zeit verändert, weil die Pietät für die Verstorbenen immer ein lebendiges, sich bei jeder Generation erneuerndes Gefühl ist. Nicht nur neue Spenden, wie Wein und Oel sind da hinzugekommen, sondern die Grabsitten selbst haben sich mit der steigenden Humanität entwickelt; die Menschenopfer und überhaupt die blutigen Spenden sind zurückgedrängt worden, und die ganze Praxis ist zuletzt in die bildliche Verehrung des Grabreliefs u. ä. still ausgelaufen. Der chthonische Cult dagegen, den man doch immer als ein Verhältniss zu alterthümlichen Gottheiten betrachtete, hat sich starr in der altherkömmlichen Form erhalten und erweckt dadurch den Eindruck, das Ursprünglichere zu sein.

In historischer Zeit ist der Unterschied zwischen den beiden Sitten deutlich. „Die Opfer für chthonische Gottheiten tragen durchaus den Charakter von Sühnopfern; sie sind ein Zeichen demüthiger Unterwerfung und angstvollen Suchens nach gnädigem Erbarmen.“ Den Erdgöttern wird geopfert, was ihnen zur Besänftigung dienen kann, seien es Menschen oder Thiere, nicht um sie zur Mahlzeit einzuladen. Auch werden die Opfer Nachts in tiefer Stille und unter strenger Beobachtung des Schweigens dargebracht. Der Zweck des Todtenopfers dagegen ist, den Verstorbenen mit der Opfergabe selber einen Genuss zu bereiten, auch haben diese Opfer im Ganzen einen freudigeren Charakter, obgleich man so wenig von diesen als von den chthonischen Opfern etwas genossen hat, und sie werden am Tage dargebracht. Kleinere Unterschiede wie die, dass man den Erdgottheiten männliche, den Todten weibliche oder verschnittene Thiere

opferte, dass der Cult der Todten mit der schwarzen Farbe verbunden ist, der chthonische Cult mit der rothen, haben für unseren Zusammenhang nur dadurch Interesse, dass wir vielleicht von diesen aus auf eine ursprüngliche Verschiedenheit schliessen dürfen[1].

Die cultischen Verhältnisse zur Erde und zu den Todten sind aber hiermit nicht erschöpft. Wir finden selbst im späteren Griechenland Spuren einer Ahnenverehrung. Es ist bekannt, dass es unter den griechischen Genossenschaften gewisse „Geschlechter“, γένη, gab, die sich durch Blutsverwandtschaft verbunden fühlten oder jedenfalls eine solche fingirten; diese sammelten sich eben um die Verehrung eines Urvaters, nach dem sich die Genossenschaft nannte, und wahrscheinlich geht diese Institution auf einen wirklichen Cult des Stammvaters zurück. Die Heiligkeit, die die Städte ihrem Gründer, die Phylen ihren vormaligen Häuptern beilegten, die Sorgfalt, mit der man ihre Gebeine als schützende Reliquien aufbewahrte und sie zumal auf Wanderungen herumführte: alles das ist als Ahnenverehrung zu bezeichnen und hat zu wirklichen Culten geführt. Wir haben hier eine Form einer der häufigsten und wichtigsten Culte in Griechenland, des Cultes der Heroen.

Auch im Heroencult giebt es manche primitiven Elemente. Zuerst in soweit er, weil aus der Ahnenverehrung hervorgegangen, als gesteigerter Todtencult zu bezeichnen ist. In diesem Sinne war der Heros der Geist oder die Seele des ausgezeichneten Mannes. Nach der griechischen Psychologie hört das seelische Leben nicht mit dem Tode auf; der Mensch bleibt wesentlich in dem Zustande, in dem er sich im Augenblicke des Sterbens befand; drum muss man ihn im Grabe noch (mit den Spenden) sättigen und tränken, drum stattet man das Grab wie eine Behausung aus und giebt ihm die fürs Leben nöthigen Waffen und Geräthe, ja mitunter Hausthiere und Hausleute mit. Dieser primitive Unsterblichkeitsglaube war indessen bei den griechischen Stämmen sehr aristokratisch. Nur demjenigen, der in vollem Sinne Mensch zu nennen war, war die unversehrte Fortdauer der Seele beschieden, solche Vollmenschen waren aber nur die Vornehmen, besonders die Tapfern und Berühmten. Diesen Unterschied kann man schon aus den Grabmälern der mykenischen Zeit erkennen: während gewöhnliche Sterbliche sich mit Gräbern begnügen mussten, die nur für kurze Dauer berechnet waren, sind die Kuppelgräber der Fürsten und Vornehmen bis auf unsere Zeit erhalten und erzählen uns, mit welchem Aufwand sie eingerichtet waren.

---

[1] Vgl. Stengel in der Festschrift an Friedländer 1895 s. 414 ff.

Den Heroen, die auf der primitiven Stufe also mit „Ahnen" ziemlich identisch sind, wurde wirklicher Cult zu Theil und zwar zunächst ein häuslicher und täglicher. „Die Verehrung der Ahnen war eng mit dem sacralen Mittelpunkt des inneren Hauses, dem Herde verknüpft. Bei dem Familienmahl sind daher auch die Geister der Ahnen gegenwärtig. Die zweite Spende gilt den Heroen; Brosamen, die zu Boden fallen, gehören den Heroen, wie sie nach deutscher Vorstellung ‚den armen Seelen' zufallen" (Usener). So wohnte der Heros also schon im Hause, unter der Schwelle, im Ofen oder irgendwo; die eigentliche Cultstelle war aber das Grab, wie wir es in Mykene sehen, wo unter den Königsgräbern auf der Burg ein Opferherd stand.

Der Heros ist aber nicht bloss der vergötterte Mensch, sei es der Vornehme oder Held, sei es nach späterem Gebrauch jeder Verstorbene: in den Heldensagen und im Heroencult leben ebenso ursprünglich alte Göttergestalten und Cultussagen weiter. Heroen wie Perseus, Theseus, Odysseus, Oedipus kann man keineswegs als gestorbene Herrscher, sondern man muss sie als locale Göttergestalten auffassen.

Der Name Heros ist bei den Griechen äusserst vieldeutig. Sind auch im Heroencult unzweifelhaft primitive Elemente verschiedener Art aufzuweisen, so empfiehlt es sich doch nicht, mit Rohde den ganzen Heroencult aus dem Todtencult abzuleiten und zu der ursprünglichen griechischen Religion zu rechnen. Besser hat Deneken[1] der Vielseitigkeit dieser Erscheinungen und auch ihrer späteren Bestandtheile Rechnung getragen.

Eine eigentliche Geschichte der einzelnen Götter Griechenlands lässt sich nicht geben: wir suchen aber auch in diesen so zusammengesetzten mythologischen Gebilden nach dem Primitiven und finden solches nicht, wie man früher meinte, in einer ursprünglichen Einheit der Idee oder Bedeutung, sondern in manchen einzelnen Elementen, die später zusammengefügt wurden. Dies schon in der ersten Auflage dieses Buchs berührte[2] Verhältniss hat neuerdings Usener besonders klar gelegt.

Die alteuropäischen Religionen, meint Usener, haben ihren Anfang in einer Verehrung gelegentlicher Gottheiten gehabt, Sondergötter und Augenblicksgötter, die nur für den bestimmten Vorgang oder zeitweilig für den Einzelnen im Natur- oder Menschenleben

---

[1] F. Deneken, Art. Heros in Roscher's Lex. der gr. u. röm. Mythol.
[2] II 81.

Geltung gehabt haben. Dass diese Stufe der Götterverehrung in der römischen Religion mit ihren Indigitamentengottheiten trotz der hohen Cultur der Römer bestehen blieb, ist bekannt; das überraschende Ergebniss der eingehenderen Forschung ist indessen, dass auch die Griechen in der ältesten Zeit, in die wir zurückblicken können, ganz auf derselben Indigitamentsstufe gestanden haben. In allen Ecken und Enden finden wir die Spuren davon. Zahlreich sind die Sondergötter für das Wachsthum der Natur und für das Gedeihen der Feldfrüchte; so die von Herodot erwähnten Göttinnen Damia und Auxesia, deren Bilder die Epidaurier nach Anweisung des delphischen Orakels aus attischem Oelbaumholz machten, um der Unfruchtbarkeit des Landes zu wehren. Auxo und Hegemone sind die attische Parallele zu diesem Göttinnenpaar; Thallo oder Thalia und Karpo verehrten die Athener als Göttinnen der sprossenden und der reifenden Frucht: Pandrosos, die Göttin des Frühlingsregens, und Herse, die Göttin des Thaues, sind später mit Aglaia oder Aglaura, die Sonnenhelle oder die heitere Luft, die in Athen ihren Tempel hatte. Andere athenische Cultgötter sind Erechtheus (der Schollenbrecher), ein alter Pfluggott, und Triptolemos, der sogar ein Gott der dritten oder dreifachen Pflügung war. Kekrops, der Bruder des Erechtheus, ist ein Erntegott; Butes, der Rinderhirt, hatte einen Altar im Erechtheion, seine Mutter Zeuxippe ist die Göttin, die die Rosse schirrt. Opaon, der Zeitiger der Weinbeere, Maleatos, der Apfelgott, sind gute Beispiele der Fruchtgötter. Die Fruchtbarkeit der Menschen hat berühmte Schutzgötter: Kalligeneia, ja selbst Iphigeneia sind wie Eileithyia Beschützerinnen der Geburt, Kurotrophos, deren Name auf Gaia, Demeter, Artemis, Aphrodite und noch andere Göttinnen überging, die erste Pflegerin. Ihr Bild mit dem Kind in den Armen, das sich noch in den Katakomben findet, ist eins der Vorbilder der Madonnagestalt. Aelter als Apollon und Asklepios waren die heilenden Götter Iatros, der Arzt, und Paian, der Reiniger, Iasos und Iason und der thessalische Gott Chiron, die athenische Hygieia, deren Name so ganz durchsichtig ist, nicht zu vergessen. Ueber das Heil der Stadt wachten Gottheiten mit nicht weniger deutlichen Namen wie Sosipolis, Orthopolis, Sozon u. a.

Als selbständige thätige Götter sind die meisten dieser Gottheiten zu Grunde gegangen; ihre Namen haben sich aber bewahrt und mehrere von ihnen klingen uns ganz bekannt, als Namen wie Chariten und Horen; als Beinamen der grossen Götter, als Heroen oder Kentauren, und in der That können wir auch dem Vorgang nachspüren, durch den sie zu dieser Stellung gekommen sind.

Wie in der Sprache aus dem bunten Gedränge concreter Einzelbenennungen gewisse Wörter sich herausarbeiten und die umfassende Bezeichnung einer ganzen Gruppe Erscheinungen werden, so haben sich aus den mannigfaltigen Sonder- und Augenblicksgöttern gewisse Gottheiten emporgerungen und sind im Stamme, im Staate, im Lande allgemein gültige geworden. Dieses Wachsthum der vorherrschenden Götter ist aber nur auf Kosten der anderen Gottheiten vor sich gegangen, der Stärkere hat den Schwächeren absorbirt, und wir finden nur die Spuren seiner Existenz in den Beinamen, den Insignien u. s. w., die dem siegenden Gotte beigelegt werden, oder in den Cultstätten seiner Verehrung. So sind die grossen Götter der Griechen in der That Göttercomplexe, die unter dem Namen gesammelt oder gar um seinen Charakter gewachsen sind. Welchem Umstand der siegende Gott sein Glück verdankt haben kann, ist nicht mit einem Wort zu sagen. USENER's Vermuthung, dass derjenige, dessen Name zuerst Eigenname bzw. unverständlich geworden ist, den Sieg davon getragen habe, hat religionsgeschichtliche Analogien für sich, aber natürlich sind auch locale, hierarchische oder politische Bewegungen für die Entwickelung entscheidend gewesen. Ein Beispiel statt vieler mag der Zeus Lykeios sein: Lykos, ein alter Lichtgott der Attiker, der Böoter und Arkader, ein Beschützer der Gerichtshöfe, nach dem auch die Gymnasien benannt werden, begegnet im Laufe der Geschichte dem grossen Lichtgott und Richter; er kann neben ihm nicht bestehen: er wird von Zeus verschlungen oder wird als ein Zeus aufgefasst; das Resultat ist der Zeus Lykeios, ebenso wie aus seiner Begegnung mit Apollo ein Apollon Lykeios entstand.

§ 106. Homer.

Litteratur. Wir erwähnen die Uebersetzungen nicht, welche nur das Verständniss der griechischen Classiker Schülern und Gebildeten vermitteln wollen, von Homer giebt es aber eine Uebersetzung, welche philologische Genauigkeit mit litterarischen Verdiensten vereinigt, die von J. H. Voss, der wir die neuere holländische von C. VOSMAER, wenn nicht gleich, so doch zur Seite stellen. Es giebt eine fast unübersehbare Homerlitteratur, und die meisten Werke über die höhere Kritik oder über Realien berühren auch die Religion, dazu kommt eine Masse von Abhandlungen, Gymnasialprogrammeu u. s. w. Hier nennen wir bloss: W. HELBIG, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert (1884); C. F. VON NÄGELSBACH, Homerische Theologie (zuerst 1840, die späteren Auflagen durch G. AUTENRIETH bearbeitet); den betreffenden Band von E. BUCHHOLZ, Die homerischen Realien: III, 1, homerische Götterlehre (1884), III, 2, die homerische Psychologie und Ethik (1885); R. C. JEBB, Homer, an introduction to the Iliad and the Odyssey (1887); H. M. VAN NES, De homerica quaestione, quatenus mythologicis illustretur (1891); U. VON MILAMOWITZ, Homerische Untersuchungen (1884).

Es sind schon seit F. A. Wolf viele scharfsinnige Hypothesen über die Entstehung der homerischen Poesie aufgestellt worden. So lange die hier einschlägigen Fragen nicht gelöst sind, fehlt noch die rechte Basis für die kritische Sichtung und richtige Beurtheilung der religiösen Daten aus Homer. Die Gesammtübersichten, welche wir besitzen, leisten gute, aber immer nur vorläufige Dienste. von Nägelsbach's homerische Theologie ist ein nützliches Buch, das sich aber zu viel in theologischen Schemata bewegt und von vorn herein darauf verzichtet, der historischen Entwickelung mythologischer Begriffe nachzuspüren. Das grosse Werk von Buchholz ist nur als reiche Realiensammlung zum Nachschlagen zu gebrauchen, genügt aber wissenschaftlichen Ansprüchen durchaus nicht. Eine Sichtung des mythologischen Materials nach den verschiedenen Bestandtheilen namentlich der Ilias versuchte van Nes.

Den Namen Homer gebrauchen wir symbolisch für die zwei grossen Epen, die unter den Aeolern und Ioniern der asiatischen Küste zwischen dem 10. und dem 8. Jahrhundert v. Chr. entstanden sind. Die Gestalt, in welcher die Ilias und Odyssee uns vorliegen, erweckt gewisse unrichtige Ansichten über diese Gedichte, deren man sich nicht ohne Mühe entschlägt. Sie erscheinen uns als fertige, einheitliche Epen und dazu als das älteste litterarische Denkmal des griechischen Volks. Den Schein der Einheitlichkeit beseitigt schon eine aufmerksame Lectüre, wobei man bald bemerkt, dass nicht bloss die Odyssee ein jüngeres Gepräge trägt als die Ilias, sondern dass auch in Ilias und Odyssee je für sich die einzelnen Theile oft nicht untereinander stimmen. Was den zweiten Punkt anbelangt, so ist Homer wirklich der älteste griechische Schriftsteller, den wir besitzen, und desshalb betrachtet man ihn oft als Zeugen für ursprüngliche Zustände. Schon die Griechen hegten diese Ansicht, denn ihre Kritik der Göttermythen richtete sich fast immer gegen Homer. Herodot[1] schrieb Homer und Hesiod, die er 400 Jahre vor seiner eigenen Lebenszeit ansetzte, die Erfindung der wichtigsten religiösen Vorstellungen zu. Liest man den Satz aber genau, so verliert er viel von dem Werth, den man ihm bisweilen beilegt. Herodot sagt, die beiden genannten Dichter hätten die Theogonie der Griechen geschaffen, was aber viel mehr auf Hesiod als auf Homer passt; sie hätten ferner den Göttern ihre Namen (ἐπωνυμίαι) gegeben, Ehren und Künste (τιμαὶ καὶ τέχναι) unter sie vertheilt und ihre Gestalten (εἴδεα) bezeichnet. Diese Aussage beweist allerdings, dass man zu

[1] II 53.

Herodot's Zeit in den angedeuteten Punkten nicht über Homer und Hesiod hinausging, aber nicht, dass diese Dichter wirklich die Namen und Functionen der Götter erfunden haben. Dem ist auch nicht so. Bei Homer finden wir in den feststehenden, conventionellen Epitheta der Götter allerlei alterthümliches Material: Homer ist oft der Zeuge einer älteren Zeit, die er auch selbst von seiner eigenen Zeit unterscheidet[1]. HOLM meint, die Aeoler und Ionier hätten bei ihrer Ansiedelung in Asien die Anschauungen und Lebensformen des europäischen Griechenlands in der vordorischen Periode mitgebracht, man könne also die homerischen Schilderungen „im Allgemeinen als typisch betrachten für die Zustände der ältesten Griechen". Das Material der archäologischen Funde, das einzige, das von aussen her Anhaltspunkte für die homerischen Epen bietet, steht dieser Auffassung nicht im Wege. HELBIG hat dargethan, dass die decorativen Künste — von monumentalen war damals noch fast keine Rede — in den archäologischen Denkmälern und in den Beschreibungen Homer's auf derselben Stufe stehen. Diese Stufe ist nun wohl eine sehr alte, vorhistorische, aber doch keine ursprüngliche, da sie überall die verfeinerte Cultur und Kunstfertigkeit des Orient voraussetzt. Homer eröffnet also wohl den Ausblick auf eine Vorzeit, aber nicht auf ursprüngliche Zustände: bei ihm findet sich neben manchen noch barbarischen Verhältnissen schon Vieles, das von einer vorgeschrittenen Cultur zeugt. Dem entspricht auch seine ganze Poesie. Man sollte doch nicht immer vom naiven Charakter Homer's reden. Seine vollendete Kunstform, seine sinnigen Betrachtungen, die feinen Züge seiner Charakterzeichnung, seine mitunter altklugen Bemerkungen sind nichts weniger als naiv.

Für die Religion hat man oft die religiöse Bedeutung Homer's stark überschätzt. Der Inhalt der Ilias und Odyssee ist weltlicher Art, die ganze Anschauung ruht auch durchaus nicht auf religiöser Grundlage, Die Gottesideen Homer's haben weder die Frische eines ursprünglich lebendigen Glaubens und einer begeisterten Anschauung noch die Kraft persönlicher Ueberzeugungen. Homer hat aus der mythologischen Ueberlieferung dasjenige genommen, was er dichterisch brauchen konnte. Man erwarte also nicht in Ilias und Odyssee ein Compendium aller ursprünglichen mythologischen Elemente, so dass man behaupten könnte, dies oder jenes sei jüngeren Ursprungs, weil es nicht bei Homer stehe. Wir finden im Gegentheil bei Hesiod u. A., sowie im Volksbrauch, Manches, das einen alterthümlicheren

[1] Vgl. Il. I 260; Od. II 276; VIII 223; dagegen Il. IV 405.

Charakter trägt oder wenigstens nicht jünger ist als die homerische Ueberlieferung. War mithin Homer durchaus nicht religiösen Interessen zugewandt, so hat seine Poesie für die religiösen Anschauungen der Griechen doch eine mächtige Bedeutung gehabt, indem er die Vermenschlichung der Götter für das Volksbewusstsein vollzogen und den Gottheiten für alle Zeiten ihre typische Gestalt gegeben hat. Die homerischen Götter sind durchaus universelle Mächte, von den localen Bestimmungen, die nur gelegentlich erwähnt werden, losgelöst.

Wenden wir uns jetzt diesen homerischen Göttern zu. Bei Homer wie bei den Dichtern überhaupt ist die Grenze zwischen poetischer Personification und Vergötterung oft schwer zu ermitteln: bei Wesen wie Eos, Nyx, Hypnos, ja sogar in der Schilderung vom Kampf des Achilles mit dem Flusse Skamandros kann man zweifeln, ob man es mit der einen oder der anderen zu thun habe. Dennoch ist es unleugbar, dass es bei Homer mehrere vergötterte Naturwesen giebt, denen man einen Cultus darbrachte. So empfangen Helios und Gê ein weisses Böckchen und ein schwarzes Schaf, und gelobt Achilles beim Scheiterhaufen des Patroklos, den Winden Gaben darzubringen[1]. Besonders in den Vordergrund treten die Wassergottheiten: Okeanos ist der Vater und Ursprung aller Götter; Ströme und Nymphen werden bisweilen, obgleich nicht immer, zur Götterversammlung berufen[2]. Uranos steht nur als Appellativ, kommt aber in der Eidformel als οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν zwischen der Erde und dem stygischen Wasser vor[3]. Man hat mitunter, aber wohl irrig gemeint, der Olymp und der Himmel seien bei Homer wenigstens in der Odyssee identisch, weil beide als Göttersitz mit einander abwechseln. Jedenfalls aber ist bei ihm keine Rede von einer Uranosdynastie: die Vergangenheit in der Götterwelt repräsentiren hier Kronos und die Titanen, die „unteren Götter" im Tartaros[4].

So kennt Homer wohl noch eine einfache Verehrung der Natur, seine grossen Götter sind aber keine Naturwesen mehr. Es ist ein schwieriges, vielleicht unlösbares Problem, in den einzelnen homerischen Göttern die verschiedenen Bestandtheile zu sondern, die verschiedenen Functionen der Götter und die Cultuskreise zu unterscheiden, die älteren und jüngeren Schichten an den Tag zu fördern und klar zu erkennen, welche dichterischen und plastischen Anschau-

[1] Il. III 104; XXIII 195.
[2] Il. XIV 246; XX 8.
[3] Il. XV 36; Od. V 184.
[4] Il. XIV 204, 274.

ungen und Gedanken schliesslich für die Auswahl und Gestaltung des Materials maassgebend gewesen sind. Gladstone hat in seinen Beiträgen[1] diese Aufgabe wohl erkannt, sie aber mehr geistreich als wissenschaftlich in Angriff genommen. Wie man sich aber das Problem auch zurecht legen mag, gewiss ist, dass die homerischen Götter die Stufe des reinen Naturdienstes überschritten haben. Wohl heisst Zeus noch κελαινεφής, τερπικέραυνος, Poseidon γαιήοχος, ἐνοσίχθων, sie haben aber viele andere Bezeichnungen neben diesen, und selbst diese sind nicht mehr im Sinne der Naturvergötterung gemeint, sondern über die einzelnen Naturgebiete führen die Götter die Herrschaft: durch das Loos hat Zeus den Himmel, Poseidon das Meer, Hades die Unterwelt bekommen, während der Olymp und die Erde allen Göttern gemeinsam sind[2].

Einen allgemeinen Begriff des Göttlichen, das sich in den einzelnen Göttergestalten realisirte, sucht man bei Homer vergebens. Die Götter Homer's ragen über die Menschen hinaus, sie sind mächtiger und seliger, sie verleben glückliche Tage in himmlischen oder olympischen Wohnungen, namentlich sind sie unsterblich; dennoch sind sie nur gleichsam Menschen auf höherer Stufe, auch sie unterliegen allerlei Einschränkungen und erreichen nie, was wir das Absolute nennen. Den Zügen ihrer Erhabenheit über das Irdische und die Bedingungen des menschlichen Lebens tritt sogleich irgend eine Beschränkung zur Seite. In ihren Adern fliesst kein Blut, sondern eine göttliche Flüssigkeit, ἰχώρ, für ihren Unterhalt sind sie aber doch von Götterspeise und -trank, Nektar und Ambrosia, welche ihnen Hebe reicht, abhängig. Beim Schwur rufen sie andere Mächte an, wie den Himmel, die Erde, den Styx. Mehrfach findet sich die Aussage, dass die Götter Alles wissen und Alles können; im Laufe der Erzählung aber zeigt sich oft das Gegentheil. Allerdings vermögen sie mehr als die Menschen: sie sind stärker und bewegen sich rascher. In der Regel sind sie unsichtbar, es ist eine Ausnahme, dass sie mit den Phäaken sichtbar verkehren. Sie haben das Vermögen sich zu verwandeln: den Menschen erscheinen sie in veränderter Gestalt; namentlich in der Odyssee tritt diese Zauberkraft hervor, aber auch in der Ilias fehlt sie nicht. Uebrigens sind die homerischen Götter allerlei Leiden, Gefahren und Täuschungen ausgesetzt. Wenn sie sich in das Kampfgewühl mischen, sind sie des Sieges nicht gewiss, ja sogar persönlich nicht unverletzbar: Diomedes verwundet Ares und Aphro-

---

[1] The greater Gods of the Olympos in „19. Century“ und „Contemp. Rev.“ 1887.

[2] Il. XV 190ff.

dite. Auch Zeus, der sich nicht in die Männerschlacht begiebt, ist nicht über jeden Angriff erhaben: vor der Feindschaft der anderen Götter hat ihn nur die Hülfe des Hekatoncheiren geschützt, und der Hera gelingt es ihn einzuschläfern, als sie mit Aphrodite's Gürtel ihm naht. Poseidon und Apollo haben Laomedon dienen müssen; Ares und Aphrodite sehen das feine Netz nicht, in welchem sie gefangen werden; Hephästos bietet ein lächerliches Schauspiel, wann er um den Göttertisch herumhinkt. Die Götter brausen leidenschaftlich gegen einander auf oder suchen listig einander zu betrügen. Namentlich in der Ilias zanken die Götter fortwährend mit einander, indem sie an dem Streit zwischen Griechen und Troern leidenschaftlich sich betheiligen. Poseidon und Hera sind vielfach beschäftigt, gegen Zeus Ränke zu schmieden; es fliegen scharfe Reden hin und her, wie wenn Zeus den Ares wegen seiner Streitsucht schilt; oft gelingt es dem Hephästos oder der Athene nur mit Mühe, durch List oder Gewandtheit Zeus zu besänftigen; sogar zwischen Zeus und Athene herrscht bisweilen eine gewisse Spannung. Dazu kommt, dass die Motive, welche die Götter zum Eingreifen in die Männerschlacht bewegen, niederer Art sind: Rache wegen erfahrener Kränkung oder Vorliebe für ihre besonderen Lieblinge und Söhne, welche sie beschützen, wie sie andererseits ihre Feinde erbarmungslos zu verderben suchen. Zeus gönnt den Troern eine Weile den Sieg, weil er der Thetis Gunst erweisen will; Poseidon grollt dem Odysseus wegen des Kyklopen und den Phäaken, weil sie ihre Gäste sicher übers Meer schaffen.

An der Spitze der homerischen Götterwelt steht Zeus, der Kronide, der Vater der Menschen und Götter. Er rühmt sich, dass gegen seine Macht die aller anderen Götter zusammen nichts ausrichten könne, und er macht den Olymp erbeben[1]. Er führt über den Götterstaat die Herrschaft, wie der Monarch auf Erden, der aber von Zeus das Scepter empfangen hat[2]. Ueberall, im Staat wie in der Familie, schützt Zeus die festen Ordnungen, er heisst daher θεμίστιος, ἑρκεῖος. — In der Odyssee ist er dabei der Schirmherr der Bettler, der Fremden und der Schutzflehenden. Seine Gemahlin Hera spielt in der Ilias eine Hauptrolle, kommt aber in der Odyssee selten vor. Sie heisst πότνια, βοῶπις, ἠύκομος, sie ist die Göttin der Ehe und der Geburt, und die Chariten bilden ihr Geleit. Am stärksten aber treten ihre heftige Parteinahme gegen die Troer und ihre Zänkereien mit Zeus hervor. Eine mächtige Gestalt in beiden Epen ist Poseidon. Er be-

[1] Il. VIII 5—27; I 528.
[2] Il. II 204.

tont gerne seine völlige Ebenbürtigkeit mit seinem Bruder Zeus, muss aber dessen höhere Macht anerkennen. Sowohl in der Götterversammlung, als im Streit zwischen Griechen und Troern und bei den Irrfahrten des Odysseus zeigt sich Poseidon als ein gewaltiger Herrscher, der sich Geltung verschafft. Viel weniger scharf gezeichnet ist die Gestalt des dritten Kroniden: Hades. Er ist der düstere Gott der Unterwelt, ἀμείλιχος, ἀδάμαστος, der Unerbittliche, der desshalb auch keinen Cultus empfängt. Dass die ἀγαυή Persephoneia seine Gemahlin ist, kann man daraus schliessen, dass sie neben ihm genannt wird, ausdrücklich ist es aber nicht bezeugt, und vom Koremythus giebt es bei Homer keine Spur, wenn man das Epitheton des Hades κλυτόπωλος nicht als eine Anspielung darauf gelten lässt. Merkwürdig ist, dass statt Hades einmal Zeus καταχθόνιος genannt wird[1]. Demeter kommt bei Homer nur gelegentlich vor: so wenn Zeus die „schöngelockte" Demeter unter seinen Gemahlinnen nennt, und wenn die Nahrung als „Demeter's Brod" bezeichnet wird. Etwas mehr, aber doch auch nicht oft ist von Dionysos die Rede. Homer kennt seine Geburt aus Semele, den Mythus des thrakischen Königs Lykurgos, dem es zum Verderben gereichte, dass er die Ammen des rasenden Gottes verfolgte, und eine Beziehung von Dionysos zu Ariadne[2]. Der Anschauungs- und Cultuskreis, dessen Mittelpunkt diese Gottheiten: Demeter, Kore und Dionysos waren, ist aber dem Homer fremd.

Unter den Kindern des Zeus von verschiedenen Müttern treten mehrere in der homerischen Götterwelt in den Vordergrund. Von Hera hat Zeus Ares und Hephästos, in mancher Hinsicht contrastirende Naturen. Ares ist nicht bloss kriegerisch, sondern jähzornig und verderblich; mit der mörderischen Enyo facht er die Wuth und alle Schrecken des Kampfes an. Ganz anders Hephästos, welcher hinkte, seitdem Zeus ihn einmal vom Olympos auf Lemnos hinabgeschleudert hatte. Er ist der kunstreiche Waffenschmied, der u. A. den Schild Achill's gemacht hatte. Beide Götter kommen vorwiegend in der Ilias vor; in der Odyssee fast nur in der Geschichte der Buhlschaft von Ares und Aphrodite, welche Hephästos in einem unsichtbaren Netze fängt und dem Gelächter der Götter preisgiebt. Aphrodite heisst in beiden Epen „die goldene": sie ist die Tochter des Zeus und der Dione, die Göttin des Liebesgenusses. Der Kampf, in welchen sie sich ungeschickter Weise mischt, ist durchaus ihrer

---

[1] Il. IX 457.
[2] Il. VI 130; Od. XI 321.

Sphäre fremd; sie verleiht den Sterblichen den gewinnenden Liebreiz. Allerdings kann diese Gabe zum Verderben gereichen: die Bethörung der Helena durch die Göttin hat den ganzen unheilvollen Krieg angestiftet. Obgleich Aphrodite in der homerischen Götterwelt durchaus heimisch ist, kennt der Dichter sie doch als die kyprische und die kythereische. Ein anderer Sohn des Zeus von der Maja ist Hermes. Sein stehender Name, Argustödter, weist auf den etwas verschollenen Mythus hin, dass der Gott den hundertäugigen Argus erschlug. In der Odyssee ist Hermes der Bote der Götter, auch im letzten Buche der Ilias geht er zu Priamos und geleitet ihn ins griechische Lager; sonst versieht in der Ilias Iris den Botendienst. Als Wegweiser heisst Hermes διάκτορος, auch ἐριούνιος, der freundliche, der den Menschen gerne hülfreich ist[1]. Seine Beziehungen zu den Heerden wie zu dem Handel ist an mehreren Stellen angedeutet. Die Odyssee kennt ihn auch als Geleiter der Todten, ψυχοπομπός: in der sog. zweiten Nekyia führt er die Seelen der Freier in die Unterwelt[2].

Die bedeutungsvollsten Göttergestalten, mit Zeus am innigsten verbunden, sind Athene und Apollo. Oft werden diese beiden mit jenem zugleich angerufen. Unter seinen Kindern steht keines dem Vater näher als die ohne Mutter geborene Athene. Wenn Zeus' Zorn alle Götter verstummen lässt, wagt es Athene, nicht heftig, sondern maassvoll Einsprache zu erheben[3]. Woher ihr Name Tritogeneia herrührt, ist nicht mehr ersichtlich, ebenso wenig, ob der Dichter selber mit diesem Namen noch irgend einen Gedanken verbindet. Die Göttin kommt in beiden Epen häufig vor, aber mit etwas verschiedenem Charakter. In der Ilias ist sie eine Kriegsgöttin; nicht wie Ares am wilden mörderischen Getümmel sich freuend, waltet sie in der geordneten Schlacht und verbindet Besonnenheit und Ueberlegung mit Kraft und Muth. Wenn sie mit Zeus auch oft auf gespanntem Fuss steht, kann der Vater doch der geliebten Tochter nicht dauernd grollen. In der Odyssee kommt eine solche Spannung überhaupt nicht vor. Den veränderten Verhältnissen gemäss, die hier obwalten, ist Athene meist die Beratherin und Führerin des Odysseus und seines Sohnes Telemachos, die sich beide ihres mächtigen Schutzes erfreuen[4]. Ueber Apollo enthält Homer viel und sehr verschiedenartiges Material: es giebt keine Gestalt unter den homerischen Göttern, die mehr

[1] Il. XXIV 334.
[2] Od. XXIV 1 ff.
[3] Il. V 887; VIII 31.
[4] Od. XIX 2, 52; XVI, 260 u. passim.

der sichtenden Arbeit der Kritik bedarf wie diese. Auf mehrere Mythen von Phöbus Apollo wird angespielt, auf die Geburt in Delos, auf die Werbung um Marpessa, auf die Tödtung von Otos und Ephialtes[1]. Homer kennt Apollo als λυκηγενής, den lykischen, und als σμινθεύς in Il. I, wo Chryses, der Apollopriester, auftritt. Dort schiesst der Gott auch den Bogen und richtet mit seinen Pfeilen Seuchen und Tod an. Gewöhnlich ist er aber Διὶ φίλος, der als Liebling des Zeus sich nie gegen ihn auflehnt, sondern als sein Organ seine Satzungen verkündet. Darum ist er auch der Gott der Mantik; Homer kennt ihn bereits als den pythischen. Apollo schickt die Zeichen und schenkt die Gabe, sie zu deuten: dies Alles aber nicht unabhängig, sondern als Prophet des Zeus. Das charakteristischste ist aber, dass Apollo neben Zeus die einzige homerische Göttergestalt ist, die den Menschen durchgehends überlegen bleibt. Apollo's Schwester Artemis freut sich wie ihr Bruder der Bogen und Pfeile und ist in dieser Hinsicht Todesgöttin; ihre Bedeutung tritt aber hinter die seinige sehr zurück. Wir geben hier kein Verzeichniss der vielen untergeordneten Göttergestalten, wie der vielen Wassergeister, ferner der Diener der Olympier (Hebe, Ganymedes), der Göttergruppen (Horen, Musen, Chariten), der Todesgötter (Keren) u. s. w.

Ohne alle einzelnen Culte, die Homer erwähnt, aufzuzählen, wollen wir jetzt versuchen, den Charakter der Gottesverehrung, wie Il. und Od. sie vorführen, deutlich zu machen. Die Götter, denen man einen Cultus widmete, haben wir bereits kennen gelernt: Zeus, Hera und die anderen. Odysseus dient besonders den Nymphen und ruft beim Eidschwur seinen Herd, ἱστίη, neben Zeus an[2]. Vom Todtencult finden wir bei Homer wenig Spuren: nach Od. XI bringt man den Todten blutige Opfer und Trank dar; stark wird die Pflicht des Begräbnisses betont; Patroklos und Elpenor klagen, so lange sie unbegraben sind; Patroklos ehrt man durch feierliche Leichenspiele. Bezeichnend ist, dass die Troer einzelne Götter mit den Griechen gemein haben: Zeus hat auch auf dem Ida seinen Sitz, Apollo und Athene haben auch in Ilion ihre Tempel.

Das einzige Idol, das Homer deutlich bezeichnet, ist ein sitzendes Athenebild zu Troja[3]; bei den übrigen ἀγάλματα, die er nennt, ist die Sache nicht klar. Tempel gab es (νάος, sogar einmal μεγάλον ἄδυτον), aber noch mehr heilige Bezirke und Haine (τέμενος, ἄλσος); sogar ausserhalb derselben richtete man Altäre unter freiem Himmel

[1] Il. IX 560; Od. XI 307—320.

[2] Od. XIII 348; XIX 304.

[3] Il. VI 92.

auf. Der Cultus war also nicht an bestimmte Oertlichkeiten gebunden und ebensowenig an gewisse Personen. Der Hausvater opferte selber seinem Zeus ἑρκεῖος, so auch der Fürst, wie Nestor, oder der Grosskönig Agamemnon vor Anfang der Schlacht. Wohl gab es Priester (ἱερεῖς), die auch Beter (ἀρητῆρες) und Wahrsager (μάντεις) hiessen, aber sie bildeten keinen an feste Regeln gebundenen Stand und übten auch keine exclusiven Rechte aus. Sie waren verheirathet: Chryses kam ins Lager wegen seiner Tochter, und auch die Athenepriesterin Theano war vermählt.

Eine classische Stelle über den Cultus ist Il. IX 498—512. Dort heisst es, die Götter seien στρεπτοί, sie lassen sich durch Opfer und Spende, Gebet und Gelübde der Menschen umstimmen. Auch finden wir dort das Bild der Bitten (λιταί), Töchter des Zeus, die hinkend der hurtigen Schuld (ἄτη) nachlaufen, um sie zu tilgen. Der Cultus diente also dazu, der Götter Huld zu erwerben und Unglück abzuwenden. Von einem regelmässigen Cultus zu bestimmten Zeiten, und von periodisch wiederkehrenden Festen ist bei Homer nur selten die Rede: er erwähnt das Jahresopfer, das die Athener dem Erechtheus darbrachten, und ein einziges Mal auch die Wettrennen im „heiligen Elis". Im Allgemeinen aber bot die Noth oder das Bedürfniss des Augenblicks den Menschen Veranlassung, sich mit Opfern, Bitten und Gelübden an die Götter zu wenden. Denn diese dachte man sich als δωτῆρες ἐάων, die aber nicht bloss Güter schenken, sondern auch Unglück schicken können[1]. Desshalb wollte man sie versöhnen, durch Gaben umstimmen. Auf naive Weise gab man seine Ansicht kund im Gebet. Die Form des Gebets ist bei Homer meist folgende. Es hebt an mit κλῦθι und der Anrufuug der betreffenden Gottheit, dann giebt es den Grund an, aus dem auf Erhörung Anspruch gemacht wird, endlich folgt die Bitte selbst. Der Bittende beruft sich dabei gerne auf Antecedenzfälle, in welchen er die Gunst der Götter erfahren hat, oder rühmt seine eigenen Leistungen, Opfer und Gaben. Die Bitte geht gewöhnlich über die augenblickliche Veranlassung des Gebets nicht hinaus. Aber nicht immer gewähren die Götter die Bitten, sie schalten dabei durchaus nach eigener Willkür oder Laune. Verweigern sie das Begehrte, so geräth der Getäuschte in heftige Wuth und schilt die Götter mit bitteren Schmähreden. Von Dank- oder Lobgebeten finden wir bei Homer kaum vereinzelte Spuren. Sehr oft begegnen wir dem Eid, was uns schon aus früheren Beispielen bekannt ist. Homer kennt mehrere Arten von Opfern, eine

[1] Il. XXIV 527, die zwei Fässer an der Schwelle Kronion's.

systematische Eintheilung derselben ist ihm aber fremd. Trankopfer spendete man am Anfang und am Ende der Mahlzeit; sie begleiteten auch das Gebet, den Eid, die Abschliessung der Verträge. Bei den grossen Opfern ging eine Reinigung mit Wasser vorher. Dann schlachtete man Thiere, die man zum Theil mit Räucherwerk verbrannte, und deren Geruch den Göttern wohlgefällig war. Der ganze Opferritus war an bestimmte Regeln gebunden. Man opferte meist Rinder, aber auch Ziegen, Schafe und Schweine. Der Opferschmaus war ein sehr wesentlicher Theil des Cultusactes. Mit dem Opfer verband man oft die Wahrsagerei aus dem Aufsteigen der Flamme und des Rauchs, wesshalb der Priester oft θυοσκόος hiess.

Die Mantik stand bei Homer sehr in dem Vordergrund. Er kannte die Orakel zu Dodona und das pythische zu Delphi. Gewöhnlich aber hatte der Wahrsager die Aufgabe, die sich darbietenden Zeichen (σήματα, τέρατα) zu deuten, besonders die Vögel, daher das Wort οἰωνός sogar für Zeichen überhaupt gebraucht wurde. Die Deutung dieser Zeichen war noch nicht an kunstgerechte Regeln gebunden, auch nicht allein den Sachverständigen überlassen; wer sie verstand, erklärte die bedeutungsvollen Erscheinungen, so Helena, so Polydamas. Allerdings setzte man sich bisweilen nicht bloss über die Deutungen, sondern über die Zeichen selbst hinweg: so warnt Eurymachos davor, allen Vögeln zu trauen, die unter der Sonne fliegen, und Hektor sagt, um den Eindruck eines entmuthigenden Zeichens zu verwischen: εἷς οἰωνὸς ἄριστος ἀμύνεσθαι περὶ πάτρης[1]. Unter den Zeichen nun nennt Homer auch das Gerücht, Ὄσσα, als Boten des Zeus. Neben der Zeichendeutung räumt er auch der inneren Mantik einen Platz ein. So kommen Ahnungen, namentlich eine Art von Hellsehen beim Herannahen des Todes, bei Patroklos, Hektor u. A. vor. Auch in Träumen empfangen die Menschen Erscheinungen und Warnungen: so erscheint Patroklos dem Achilles, Athene der Nausikaa. Dass es unter den Träumen aber auch trügerische giebt, beklagt Penelope in dem bekannten Gleichniss von den zwei Pforten, der elfenbeinernen und der hörnernen, aus welchen die Träume kämen[2]. Diese Unsicherheit liegt aber nicht bloss in der Natur der Träume, sondern die Götter selbst schicken mitunter den Menschen täuschende Traumgesichte, wie Zeus dem Agamemnon. Die Kunst der Unterscheidung und der Deutung war auch hier wie bei den Zeichen Sache persönlicher Tüchtigkeit, nicht der Zunftbildung. So

---

[1] Od. II 181; XV 166; Il. XII 243.

[2] Od. XIX 560.

wurde die mantische Fertigkeit als eine besondere Begabung z. B. an Kalchas rühmend hervorgehoben. Nekromantie kommt selten vor, aber Od. XI geht Odysseus doch zu den Todten, um sie zu befragen.

Wir sahen schon, dass die göttliche Macht sich wohl oft helfend den Menschen kundgiebt, sich aber auch nicht selten unheilvoll bethätigt. Hier waltet nun durchaus keine feststehende Norm, sondern reine Willkür: der Gedanke einer gerecht lohnenden und strafenden Weltregierung liegt Homer fern. Die Götter verblenden sogar die Menschen, verstricken sie ins Verderben, bethören sie, dass sie sündigen: Ate ist die Tochter des Zeus[1]. Man hat geglaubt, dass Homer diese unheilvolle Wirkung speciell durch das Wort δαίμων andeute. Dies ist aber ohne Grund. Homer gebraucht δαίμων noch promiscue mit θεός; er kennt noch keine Dämonen als eine besondere Klasse von Wesen, und auch die Meinung, dass die Dämonen bei ihm besondere göttliche Wirkungen, abstrahirt von den göttlichen Personen, bezeichnen, lässt sich nicht erhärten. Ebenso gehen die Auffassungen der Anrede δαιμόνιε an Menschen, die sich oft findet, noch auseinander: Manche fassen das Wort im Sinne von „göttlicher", Andere von „unglücklicher" auf.

Es versteht sich von selbst, dass die wechselnden Stimmungen und Privatinteressen solcher Götter, wie wir sie kennen lernten, nicht das höchste Gesetz in der Welt sein können. Neben oder über den Göttern steht darum bei Homer die Schicksalsmacht; ihr Verhältniss aber namentlich zu Zeus ist nichts weniger als klar. Eine mehr objective Fassung der Weltregierung scheint sich schon in dem Bild der Wage zu bekunden, auf welcher Zeus zwei Loose gegen einander abwägt[2]: allein hier ist das Wägen doch wohl nur das Symbol des bereits gefassten Entschlusses. Anders verhält es sich mit dem Schicksal, das bald als das zuertheilte Loos, bald als die zuertheilende Schicksalsmacht selbst vorgestellt wird. Homer gebraucht dafür gewöhnlich die Worte αἶσα und μοῖρα, die er nicht personificirt: nur zweimal ist die Rede von Moiren oder Klothen[3]. Man hat die vielen Stellen, in welchen μοῖρα und αἶσα bei Homer vorkommen, schon öfter untersucht und ist dabei zu den verschiedensten Resultaten gelangt. Bald scheint das Schicksal mit Zeus und den Göttern eng verbunden, es heisst Διὸς αἶσα, μοῖρα θεῶν, es hat den Anschein, als sei das Verhängniss mit dem Willen des Zeus, dem Rathschluss der Götter, dem θέσφατον, voll-

---

[1] Od. IV 261; Il. XIX 270 u. ö.

[2] Il. VIII 69; XXII 209.

[3] Il. XXIV 49; Od. VII 197.

kommen identisch; bald besteht zwischen beiden eine nicht zu leugnende Spannung. Es hat Forscher gegeben, die behaupteten, Zeus stehe über der Moira, manche Stellen bezeugen das Umgekehrte und stellen Zeus selbst dar, wie er sich dem Verhängniss fügen muss. Im Allgemeinen aber sorgen die Götter dafür, dass die Grenzen, welche die Moira gezogen hat, unverletzt bleiben[1]. Die Möglichkeit, diese Grenzen zu überschreiten, ist in abstracto da; sie wird durch den Ausdruck ὑπέρμορον bezeichnet. So hätte Zeus das Geschick seines Sohnes Sarpedon abwenden können[2], dies wäre aber so bedenklich gewesen, dass er es nicht wagte. Man suche aber auch hier keine fertige Doctrin. Einerseits gilt das Schicksal als unvermeidlich, unentrinnbar. Andererseits verleiht die Annahme, das etwas gegen das Geschick geschehen könne, der Erzählung Reiz und Interesse. Da wäre dies oder jenes auch gegen das Verhängniss eingetreten, hätte nicht in dem letzten Moment noch eine Gottheit eingegriffen: so lesen wir oft. Hie und da hat es sogar den Anschein, als wäre das ὑπέρμορον wirklich eingetroffen[3]; allein es ist misslich, poetische Ausdrücke in eine Doctrin umzugiessen. Man hat überhaupt den religiösen Werth der Schicksalslehre bei Homer oft stark übertrieben, z. B. wenn man in der Vorstellung von der Moira einen monotheistischen Zug entdeckte. Man hätte die Wahrnehmung machen können, dass bei der Moira nicht von einem einheitlichen Weltregiment, sondern von einem den Einzelnen treffenden Verhängniss, namentlich vom Todesloose, die Rede ist. So hat Homer gewiss die Moira weder erfunden noch ausgebildet, um religiösen Bedürfnissen zu genügen. Ueberall kennt der Volksglaube Geister, welche die Geschicke des Einzelnen lenken; Homer wird diese Vorstellung wohl dem Volksglauben entnommen haben. Im Gegensatz zu den Göttern ist die Schicksalsmacht unpersönlich, blind, unparteiisch. Dass sie aber im wilden Aufruhr aller Instrumente gleichsam einen wohlthuenden, beruhigenden Rhythmus repräsentirt[4], will mir nicht einleuchten; den gemüthlichen Bedürfnissen entspricht doch die Μοῖρα δυσώνυμος, ὀλοή, κραταιή, zu der man ebensowenig Vertrauen fassen als man von ihr Hülfe erwarten kann, durchaus nicht. Höchstens wirkt es beruhigend, zu wissen, dass jedem der Todestag bestimmt ist[5].

Wenn der Mensch sich von höheren Mächten abhängig fühlte, wandte er sich nicht an die Moira, für welche es auch keinen Cultus gab, sondern er bekannte seine Abhängigkeit von den Göttern: wie in

---

[1] Il. XX 302. [2] Il. XVI 433.

[3] Il. XVI 780; Od. I 33.

[4] So K. Lehrs, Zeus und die Moira (Pop. Aufs.).

[5] Il. VI 487; Od. X 174.

den bekannten frommen Aussprüchen, die Sache liege in der Götter Schoos, und alle Menschen bedürfen der Götter[1]. Aus solchen Sprüchen folgere man aber nicht, dass eine innige Frömmigkeit die Grundstimmung der homerischen Helden gewesen wäre. Mit einer gewissen Scheu vor der höheren Macht, mit der Resignation des Schwächeren blickte der Mensch zu den Göttern empor; er hatte auch wenig Grund, auf ihre Huld fest zu bauen; desshalb sind die Beispiele wirklichen Gottvertrauens nur Ausnahmen. Solches Vertrauen erzeigten mitunter Hektor, Menelaos, Telemachos[2]; hingegen klagt Odysseus, Athene selbst habe ihn seinem Schicksal überlassen[3]. Wir können aber weder sagen, dass fromme Gefühle den homerischen Menschen Kraft verliehen und ihr geistiges Leben hoben, noch dass das Verhältniss zu den Göttern die Hauptsache im Leben bildete. Wohl wurde die gänzliche Abwesenheit aller Scheu vor den Göttern, wie sie die Kyklopen an den Tag legten, als eine widrige Erscheinung betrachtet[4], aber das Verhältniss zu den Göttern war überall zu äusserlich, um wirklich von geistiger Bedeutung zu sein. Wenn wir aber diesen niedern Standpunkt der Frömmigkeit und der Götter bei Homer constatiren, müssen wir betonen, dass der Dichter diese Mängel nicht fühlte, weil er an die Götterwelt nur bescheidene Ansprüche stellte. Die homerischen Menschen bedurften ihrer Götter und erwarteten deren mächtige Hülfe, sie standen ihnen aber nicht mit einem unbefriedigten Sehnen und ungelösten Fragen gegenüber. Dies erklärt die geistige Ruhe, welche uns aus den homerischen Epen entgegenweht. Die geistigen Bedürfnisse waren noch nicht erwacht, der innere Zwiespalt noch nicht geboren, desshalb fühlte man die Unzulänglichkeit der „seligen Götter“ noch nicht.

Mit den homerischen Realien, ja auch mit der Psychologie haben wir hier nichts zu schaffen; allein die Vorstellung vom Tode müssen wir etwas näher beleuchten. Der Tod warf bei Homer seinen düsteren Schatten auf das Leben. Das ist am Ende der Hauptunterschied zwischen den seligen, unsterblichen Göttern und den Menschen, dass die letzteren sterben (δειλοὶ βροτοί, βροτοὶ καμόντες), und ihre Geschlechter wie das Laub der Bäume abwechseln[5].

Die Vorstellungen über das Jenseits und über den Zustand nach

---

[1] θεῶν ἐν γούνασι κεῖται Il. XX 435; πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι Od. III 48, cf. Od. XVII 601 u. a.

[2] Il. VIII 526; XVII 561.

[3] Od. XIII 318.

[4] Od. IX 275.

[5] Il. VI 146; XVII 446; XIX 302 (das Weinen um Patroklos); XXIV 526 ff.; Od. III 209; XX 18 u. ö.

dem Tode sind bei Homer mannigfaltig. Man muss die einzelnen Gedanken reinlich unterscheiden und nicht versuchen, eine pragmatische Entwickelung dieses Glaubens aufzufinden oder gar die verschiedenen Localitäten, welche Homer als Aufenthaltsorte der Todten nennt, in Zusammenhang zu einander zu bringen. Zuerst nennen wir den Tartaros, wo Kronos und die Titanen als „untere Götter" hausen; dann: Hades' Wohnung oder Reich, die gewöhnliche Bezeichnung für die Unterwelt. Manche haben dieses Todtenreich nicht unter der Erde, sondern im fernen Westen, jenseits des Okeanos, gesucht; in der Odyssee aber wird öfter mit deutlichen Worten der Hades unter die Erde verlegt. Endlich, ganz ohne Zusammenhang mit diesen Vorstellungen, giebt Homer eine Beschreibung der elyseischen Gefilde, der Inseln der Seligen, wo von herrlichen Lüften umweht die Entrückten verweilen: Rhadamanthys und Menelaos, weil er Helena's Gatte ist und so ein Eidam des Zeus. Es ist klar, dass diese verschiedenen Vorstellungen nicht mit einander combinirt werden dürfen, sondern von verschiedener Herkunft sind und auf verschiedenen Wegen in die homerische Dichtung hineingekommen sind. Leider fehlen uns die Mittel, deren Ursprung aufzufinden; wir können einstweilen nur die zum Theil einander widersprechenden Gedanken neben einander stellen.

Die Ilias erwähnt das Jenseits ziemlich häufig, aber doch nur gelegentlich; in der Odyssee kommen drei absichtliche Beschreibungen vor, einmal der elyseischen Gefilde, dann der Hadesfahrt des Odysseus, endlich der Ankunft der Seelen der Freier in der Unterwelt[1]. Die Vorstellungen in diesen verschiedenen Stücken stimmen oft nicht zu einander. So galt im Allgemeinen das Begräbniss als die Bedingung, um über den Strom in Hades' Wohnung zur Ruhe zu gelangen, da sonst die Geister den Unbegrabenen wegscheuchten; aber Amphimedon und die Freier mischten sich schon unter die Schaaren der Todten und unterredeten sich mit Agamemnon, obgleich ihre Leichname noch unbegraben in Odysseus' Palast lagen. Die Vorstellung vom Zustande nach dem Tode ist eine trostlose. Der eigentliche Mensch ist der Körper: liegt dieser entseelt da, so bleibt nur ein Schattenbild übrig, das in der Unterwelt ein nichtiges und bewusstloses Dasein fristet, wofür die Namen σκιαὶ ἀφραδέες, εἴδωλα in Gebrauch sind. Achilles wäre lieber ein Tagelöhner auf Erden als Herrscher über alle Todten. Nur ein durch Blut vermittelter Zauber kann den Todten für eine Weile das Bewusstsein zurückgeben. Tiresias, den Odysseus in der Unterwelt besonders befragen will, hat seinen Geist behalten; dies

---

[1] Od. IV 563—569; XI; XXIV 1—204.

wird aber ausdrücklich als eine Ausnahme hingestellt. So ist es in der ersten Nekyia; in der zweiten verhält es sich anders. Wohl ist die Asphodeloswiese, wohin Hermes ψυχοπομπός die Schaar der Freier wie einen Schwarm von Fledermäusen führt, nicht gerade ein fröhlicher Ort, aber die Schatten, die dort wohnen, wie Agamemnon, haben doch ihr Bewusstsein und die Erinnerung an ihre Vergangenheit bewahrt.

Neben dieser Vorstellung, dass das Leben in der Unterwelt nur eine äusserst abgeblasste Fortsetzung des diesseitigen Lebens, eine Schattenexistenz sei, steht die andere, nach welcher eine strafende Gerechtigkeit in der Unterwelt waltet. Darauf bezieht sich schon die Erinys (oder Erinyes), die neben Hades und Persephone vorkommt. Bezüglich dieser Erinys ist die Vorstellung eine doppelte: einmal ist sie wie Ate eine zur Sünde verlockende und in sie verstrickende Macht, gewöhnlich aber straft sie in der Unterwelt die Sünde und ganz besonders den Meineid[1]. Der Gedanke einer strafenden Gerechtigkeit ist eigenthümlich entwickelt in einem Stück, das der Nekyia angehängt ist, augenscheinlich aber einen anderen Geist athmet. Es zeigt uns in Hades' Reich Minos, der Gericht hält unter den Todten; Orion beschäftigt sich mit der Jagd; Tityos, Tantalos, Sisyphos leiden die bekannten Qualen; endlich spricht Herakles dem Odysseus von seiner eigenen Hadesfahrt. Hier sind wohl drei Gruppen zu unterscheiden: Minos und Orion setzen im Hades ihre irdische Beschäftigung fort; Tityos, Tantalos, Sisyphos werden für ihre schweren Vergehen gestraft; hier ist der Anfang der Beschreibung einer Hölle. Die dritte Gruppe bildet Herakles allein: er wohnt nicht im Todtenreich, er erfreut sich eines seligen Lebens unter den Göttern, nur sein Gebilde erscheint im Hades als desjenigen, der unter seine Arbeiten auch die Entführung des Höllenhundes zählt, der also die unbezwingliche Wohnung überwunden hat. Ob wirklich das ganze Stück Od. XI 566—631 eine orphische Interpolation ist, wie behauptet worden ist[2], lassen wir dahingestellt, jedenfalls gehören diese Ideen einem anderen Gedankenkreise an als die des vorhergehenden Stücks.

§ 107. Hesiod.

Litteratur. Eine Reihe interessanter Abhandlungen enthält G. F. Schoemann, Opuscula Academica II, Mythologica et Hesiodea (1857).

Neben Homer ragt aus dem Alterthum der Name Hesiod's hervor. Auch hier lassen wir die kritischen Fragen über die Composition seiner

---

[1] Il. III 279; IX 571; XIX 260.

[2] Diese Meinung hat U. von Wilamowitz-Moellendorff, Homerische Untersuchungen (1884), in einem interessanten Excurs verfochten.

Gedichte bei Seite. Wir müssen das Wichtigste aus seinen „Werken und Tagen" (ἔργα καὶ ἡμέραι) und aus seiner Theogonie mittheilen. Ausser diesen zwei Hauptwerken trägt noch ein Gedicht, der Schild des Herakles, Hesiod's Namen; es ist aber für uns von geringer Bedeutung. Bedauernswerth dagegen ist der Verlust der Eoeën, worin die Mythen der Liebschaften der Götter mit sterblichen Frauen und die Söhne aus diesen Verbindungen als Stammherren berühmter Familien aufgezählt wurden.

Die „Werke und Tage" versetzen uns nicht in eine Götter- oder Heroenwelt, sondern mitten in die persönlichen Verhältnisse des Dichters. Hesiod aus Askra in Böotien war in einem Rechtsstreit durch seinen Bruder Perses übervortheilt und durch ungerechte Grosse unterdrückt worden. Sowohl dem Bruder als diesen Fürsten ertheilt er nun Ermahnungen, die manchmal in parabolische Form gefasst sind. Darin sind zwei Mythen eingeflochten, die vielleicht dem ursprünglichen Plan des Gedichts fremd waren, jedenfalls ziemlich locker damit zusammenhängen. Der erste ist die Geschichte von Prometheus und Pandora. Prometheus schenkte der Menschheit das wohlthätige Feuer, das er ἐν κοίλῳ νάρθηκι entwendet hatte; als heilloses Gegengeschenk gab Zeus der Menschheit das Weib mit seinen verlockenden Reizen. Prometheus warnte noch vor dieser gefährlichen Gottesgabe, aber Epimetheus nahm die Pandora auf, welche sofort ein Fässchen öffnete, aus welchem aller Jammer sich über die Erde ergoss; nur die Hoffnung blieb darin und wurde also der Menschheit bewahrt. Die Theogonie hat denselben Mythus, aber in etwas anderer Fassung. Das Fässchen der Pandora fehlt; dagegen wird noch stärker betont, wie verhängnissvoll das Weib für die Menschheit ist. Der Streit zwischen Zeus und Prometheus ist nach Mekone verlegt, wo der Titane den Gott mit dem Opfer betrogen hatte. Er machte nämlich zwei Theile, den einen von den Fleischstücken, den anderen von den Gebeinen, die er aber oben mit dem Fett bedeckte. Zeus wählte den letzteren Theil, vorsätzlich, wie ein vielleicht späterer Zusatz sagt, und ergrimmte heftig gegen Prometheus[1].

Der zweite Mythus in den „Werken und Tagen" ist der der fünf aufeinander folgenden Weltalter. Im goldenen Zeitalter lebten die Menschen unter Kronos ohne Sorgen und Mühen, den Göttern gleich; nach einem glücklichen Leben war ihr Ende eher ein Einschlafen als ein Sterben; nach ihrem Tod wurden sie zu Dämonen,

[1] C. M. Francken, Prometheus und Pandora (1864), giebt eine sorgfältige Vergleichung der verschiedenen Gestalten dieses Mythus.

die als Wächter des Zeus der Menschen Handel und Wandel durchschauen, Reichthum austheilen, den Tugendhaften Segen bescheeren. Die Dämonen werden hier zum ersten Male in der griechischen Litteratur als eine besondere Klasse von Wesen genannt. Nach dem goldenen Geschlecht schufen die Olympier das silberne; die Menschen lebten wohl 100 Jahre lang als Kinder, glücklich, aber ohne Einsicht, dann kehrten sie sich in Uebermuth (ὕβρις) gegen einander und ehrten die Götter nicht, darum raffte sie Zeus hinweg. Auch sie sind selige Unterirdische geworden und empfangen Ehren, aber weniger als die Dämonen des früheren Geschlechts. Dann kam die kupferne Zeit: die Menschen waren furchtbar und kriegerisch, nährten sich von thierischer Nahrung und rieben sich in Kämpfen auf, um schliesslich ruhmlos zum Hades zu fahren. Das vierte Geschlecht war das der Heroen, der Göttersöhne, die bei Theben und Troja Ruhm erworben haben. Dort waren sie früh gefallen, aber Zeus hat sie in die seligen Inseln versetzt, ferne, wo der Okeanos strömt. Dort schenken ihnen Aecker und Bäume dreimal jährlich ihre Früchte, und sie führen ein herrliches Leben. Auch dieses Geschlecht lebt also nicht mehr auf Erden; der Dichter steht im fünften Geschlecht; es ist die eiserne Zeit, in welcher Kummer und Sorge das allgemeine Loos sind und die Götter den Menschen immer neues Elend zuschicken. Wohl sind auch in dieser schlimmen Zeit noch Gut und Uebel gemischt, aber es droht eine immer düsterere Zukunft: der Tag wird kommen, wo alle Bande reissen, und das Götterpaar Αἰδώς und Νέμεσις die Erde für immer verlassen werden. Es ist deutlich, dass das vierte Weltalter nicht in das Schema passt, sondern als ein fremder Bestandtheil hinzugekommen ist.

In mehrfacher Hinsicht sind diese beiden Mythen merkwürdig. Sie sind für die Mythenvergleichung nicht ohne Bedeutung; besonders aber fällt die lehrhafte Anwendung ins Auge, um deretwillen der Dichter sie erzählt. Hesiod hat diese Mythen zu sittlichen Allegorien verwendet, sie zu Trägern einer pessimistischen Lebensanschauung gemacht. Viele Uebel umfangen den Menschen, in der Welt ist ein stetiger Rückgang zum Schlimmeren wahrzunehmen. Das Leben lächelt diesem Dichter nicht zu, er findet darin nur Mühe und Arbeit; die Tugend, die uns zur Pflicht gemacht wird, ist schwer. Wohl existirt eine sittliche Weltordnung, aber die Meisten übertreten sie, und überall sieht uns das Auge des Zeus.

Auch in den anderen Theilen des Gedichts spricht eine ernste, aber harte Gesinnung. Es ist eine Art Bauernkalender mit Vorschriften für den Ackerbau und für die Schifffahrt, die zwei Be-

schäftigungen des böotischen Landvolks. Bauern und Seeleute fühlen gewöhnlich ihre Abhängigkeit von den Göttern am tiefsten; so ermahnt Hesiod den Seemann, Zeus und Poseidon zu ehren, und den Bauern, der seinen Acker bestellt, das Gebet an den chthonischen Zeus und an Demeter nicht zu versäumen. Der Dichter lässt es an allerlei Ermahnungen nicht fehlen, er macht sich zum Organ der populären Weisheit, welche die Erfahrung lehrt, und schärft besonders ein, dass man sich doch vor Uebertretung der verschiedenen ceremoniellen Bestimmungen hüte. Sowohl für die Volkssitte als für die populäre Moral liefert also dieses Gedicht werthvolle Beiträge. Hesiod kennt und empfiehlt die für die Bestellung des Ackers wie für die Seefahrt günstigen Zeiten. Er warnt vor allerlei Versäumnissen: man opfere den Göttern nicht mit ungewaschenen Händen, man schneide sich beim Opfer die Nägel nicht und dergleichen. Seine Moral ist etwas kleinlich und durchweg eigennützig. Sie schreibt vor, gute Nachbarschaft zu unterhalten, seine ganze Habe nicht auf einem einzigen Kahn zu wagen, zu leihen mit der Aussicht auf Vergeltung, aber doch nicht unbarmherzig zu sein. Die Lichtpunkte dieser Moral sind Achtung vor der Arbeit und Ehrfurcht vor den göttlichen Ordnungen. So verstattet uns Hesiod, was bei Homer ganz fehlt, einen wenn auch oberflächlichen Blick in die sittlichen Anschauungen und Bräuche des Volks.

Wir gehen jetzt zur Theogonie über, die ebenfalls, wie die „Werke und Tage“ mit einer Anrufung der Musen anfängt, in deren helikonischem Heiligthum der Dichter wahrscheinlich mit hieratischen Ueberlieferungen bekannt wurde. Auch dieses Gedicht ist nicht aus einem Guss. Beleuchten wir zuerst das System, um dann noch die Aufmerksamkeit auf einzelne Mythen zu lenken. Hesiod's Theogonie ist zugleich eine Kosmogonie, seine Götter sind die Grundkräfte der Welt, Naturwesen, deren Entstehung zugleich die Entstehung der Welt ist. An den Anfang stellt er nicht wie Homer den alten Okeanos, sondern vier ursprüngliche Wesen: Chaos, Gaia, Tartaros, Eros. Von diesen wird nur Gaia ganz als kosmogonisches Princip verwerthet. Chaos, der leere Raum, bringt eine Menge Wesen hervor: Erebos, Nyx, Thanatos, Hypnos, Oneiroi, die Keren, Eris u. a. Homer bringt die meisten dieser Wesen mit Zeus in Verbindung: Zeus bescheert die Träume, Zeus schickt die Ate; bei Hesiod bilden sie eine Klasse für sich. Noch mehr isolirt steht unter den vier Grundwesen Eros, dem Hesiod keine Nachkommenschaft giebt, und den er nicht weiter berücksichtigt. Man muss also die Anhaltspunkte für diese Vorstellung anderwärts suchen, etwa im Cultus des Eros, im böotischen

Thespis unweit Askra oder in anderen Kosmogonien. Die Hauptfrage aber, ob Hesiod unter Eros eine geistige Macht oder bloss die animale Zeugungskraft verstanden habe, wird wohl unentschieden bleiben.

Die Hauptgestalt in der Theogonie ist Gaia. Aus ihr allein gehen Uranos, die Berge und Pontos hervor. Aus ihren Verbindungen mit Tartaros, mit Pontos und mit Uranos stammt eine grosse Menge von Wesen. Mit Tartaros zeugt Gaia Typhoeus, das Ungeheuer, das durch Zeus erschlagen wird. Durch Pontos wird sie Mutter von Thaumas, Phorkys, Keto und Eurybia, von welchen eine ganze Reihe von Ungeheuern: die Harpyien, die Gorgonen, Chimaera, Sphinx, Kerberos u. a. herstammen. Alle diese Genealogien bleiben aber etwas im Schatten: den Hauptstamm bilden die Nachkommen von Uranos und Gaia. Ihr Geschlecht sind die Titanen, von denen wir bloss Kronos, δεινότατος παίδων, und Rhea nennen, deren Kinder Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon und Zeus sind. Zeus ist also nicht der älteste, sondern der jüngste der Kroniden. Das Hauptinteresse in der Theogonie bildet der Sieg des Zeus über die Titanen. Früher sah man oft in diesem Kampf ein Stück Cultusgeschichte: der Verehrung des Zeus sei eine Kronos- und dieser eine Uranosreligion vorhergegangen. Seit BUTTMANN und WELCKER ist diese Meinung aber fast allgemein aufgegeben. Die Behauptung WELCKER's, der Hauptgott sei immer älter als seine Genealogie, bleibt wahr, auch wenn man ihm nicht darin beistimmt, dass Kronos überhaupt nur eine Abstraction aus dem Namen Kronion ist. Kronos war gewiss ein alter Gott, aber erst die systematisirende Genealogie hat sein Verhältniss zu Zeus erfunden. Die Titanomachie ist ebensowenig ein Stück alter Cultusgeschichte, als der Mythus der Weltalter eine halb verwischte Völkertafel, die auf verschollene Völkerschaften Griechenlands anspielt, wie C. F. HERMANN und noch PRELLER vermuthet haben. Wohl aber liegt in diesem Mythus, was bei Homer kaum angedeutet ist, der Gegensatz zwischen den alten und den neuen Göttern vor, deren erstere die rohen Naturkräfte und letztere die geistige Harmonie repräsentiren. Das alte Titanengeschlecht kann aber nicht ganz beseitigt werden, denn es ist auch Träger der ewigen Satzungen, auf welchen der Bestand der Welt und der Rhythmus des Zeitenlaufs beruht. Darum verbindet sich Zeus mit den Titanenweibern Themis und Mnemosyne und zeugt mit ihnen die Horen, die Moiren und die Musen. Zeus hat sogar den Sieg über die Titanen nicht allein erringen können: die Riesenkraft der Hekatoncheiren musste ihm dazu verhelfen. Die Titanen wur-

17*

den nun in den Tartaros geworfen: es stand aber gegen Zeus ein neuer Gegner in Typhoeus auf, den er jedoch ebenfalls besiegte. Man hat den Naturereignissen nachgespürt, welche in diesen Kämpfen mythisch beschrieben werden: Erderschütterungen und vulkanische Eruptionen. Deutlich ist nur, dass die Erdentsprossenen der himmlischen Macht immer unterliegen. Hesiod kennt die Doublette der Titanomachie nicht: die Gigantomachie; die plastische Kunst hat aber oft dargestellt, wie die Giganten von Herakles, von Athene oder von Apollo besiegt wurden. Wohl aber erwähnt Hesiod die Giganten selbst als aus dem Samen des Uranos entsprossen.

Die Theogonie enthält noch mehrere interessante Mythen, wie die von der Entmannung des Uranos durch Kronos und von der Geburt Aphrodite's aus dem ins Meer gefallenen Phallos, vom Styx, dessen Wasser selbst den eidbrüchigen Göttern verhängnissvoll ist u. a. Nicht immer stimmt der eine Theil zum andern. Am klarsten geht dies aus der Episode hervor, in welcher Hekate als die gewaltigste Gottheit, deren Macht auch über die Geschicke der Menschen grenzenlos ist, gefeiert wird. Es ist unbestreitbar, dass diese Vorstellung einem örtlichen Cultuskreise entlehnt ist; sie steht in der Theogonie ganz isolirt da.

§ 108. Der Götterkreis.

Die griechischen Theogonien enthalten Namenreihen, Uranos und Gaia, Kronos und Rhea u. s. w., deren Bedeutung, wie wir schon bei der Behandlung Hesiod's erwähnten, schwer zu bestimmen ist. Von Uranos erhält man keine deutliche Vorstellung ausser der, dass er der Himmel sein soll; mit dem indischen Varuna hat er nichts zu thun, und es ist überhaupt fraglich, ob er je einen wirklichen Cult besessen hat. Dass aber die Erdgöttin Gaia, die ihm die theogonische Speculation als Gattin beigesellt hat, eine wirkliche Cultusgöttin gewesen ist, wissen wir zur Genüge. An ehrwürdigen Cultstätten wie Dodona und Olympia wird sie mit dem chthonischen Zeus, in Delphi, wie auch in Sparta und in Böotien mit Apollo zusammen verehrt. Das berühmte delphische Orakel war eben in uralter Zeit ein Heiligthum der Gê, wo sie mit ihrem Gefährten, dem Schlangengott Python, den Fragenden in Träumen Weissagungen ertheilte, und selbst als Apollo den Python erschlagen (d. i. verdrängt) hatte und der eigentliche Gott der Wahrsagung geworden war, blieb doch das Heiligthum der Erdgöttin neben dem seinigen bestehen. Den Mythenkreis des Kronos hat ANDREW LANG in einem kühnen Essay[1] nach verglei-

[1] In Custom and Myth. s. 45.

chender Methode behandelt. Der primitiven Vorstellung nach besteht, wie er zeigt, ursprünglich ein befruchtendes Zusammensein des Himmels und der Erde. Die Geschöpfe sind die Erzeugnisse dieser Verbindung; allmählich, als diese sich geltend machen, suchen sie aber ihre Eltern von einander zu trennen und der Befruchtung ein Ende zu setzen. Gewöhnlich haben diese dann ein ungerathenes Kind, das sich zu dieser That erkühnt: in der griechischen Mythologie ist es Kronos, der jüngste Sohn des Uranos und der Gaia, der die Trennung durch die Verschneidung des Vaters vollbringt. Auch die andere Sage von Kronos: das Verschlingen der Kinder und die rächende Hinterlist des jüngsten Kindes, erweist sich als ein oft gebrauchtes mythisches Motiv.

Bekanntlich kam Kronos zu einer gewissen philosophischen Würde durch die Aehnlichkeit seines Namens mit dem Worte χρόνος, Zeit; seinen Platz in der Genealogie verdankt er jedoch gewiss nicht diesem populären Missverständniss; der Vater des Zeus ist er geworden entweder, weil der Zeuscult den seinigen verdrängte, oder weil Zeus Kronion selbst den Begriff des Kronos (der Vollbringer? wie Usener u. a. deuten) in sich befasste. Auch Berggipfel, wo man Zeus verehrte, hiessen öfter Kronoshügel. Die neueren Forscher, Usener, M. Mayer[1], L. R. Farnell, halten alle Kronos für einen wirklichen, alten Cultusgott. Er wird sowohl bei Ioniern als bei Dorern verehrt; der Ursprung seines Cultus liegt durchaus im Dunkeln. Man opferte ihm für das Gedeihen der Feldfrucht und dankte ihm bei oder nach der Ernte; auch in Athen feierte man die Kronien mit ausgelassener Freude und zeitweiliger Emancipation der Sklaven. Rhea, wahrscheinlich eine kretische Localgöttin, die man mit Kybele als Erdmutter zusammengestellt und selbst als ursprünglich kleinasiatisch betrachtet hat, ist nicht die einzige Göttin, die zur Mutter des Zeus erhoben wurde; in anderen Theologien ist Zeus ein Kind der viel bekannteren Gaia. Rhea selbst wird auch ausserhalb der Verbindung mit Kronos genannt, und erst das systematische Bestreben der Göttergenealogie scheint diese beiden Gottheiten zusammengeführt zu haben. Der Mythus von der schwangeren Göttermutter, die auf der Flucht ihr Kind gebären muss und es alsdann verbirgt, ist ein häufiges Motiv, das uns auch im Mythus von Leto begegnet. Mit Kronos zusammen wird Rhea später in die Unterwelt versetzt, wo sie über die Titanen herrschen. Die Eltern des officiellen Göttergeschlechtes und die Feinde der Olympier haben das gleiche Loos getheilt: das Loos der

[1] In Roscher's Lexicon.

abgesetzten Götter, welche so häufig nach der Unterwelt verwiesen werden; denn dass die Titanen als frühere Gottheiten zu betrachten sind, geht aus der Bemerkung hervor, sie hätten mit ihrem Sturze ihre Herrschaft über die Natur verloren. Ebenso sind die Götterfeinde in anderen Mythologien, die Asuras in Indien und die Daêvas in Iran, deutlich genug verdrängte und in Dämonen verwandelte Götter.

Sehr alte Gottheiten finden wir auch unter den Göttern, die in der systematischen Theologie als Zeus' und Hera's ältere Geschwister eingeführt werden. Der Natur der Sache entspricht es, dass Hestia, die Göttin des Herdes, schon in den frühesten Zeiten des sesshaften griechischen Volkes sich einer sorgfältigen Verehrung erfreut hat. Der Hestiadienst ist ein Familiencult und von der Schätzung des Hauslebens in der ganzen griechischen Zeit untrennbar: das Feuer im Atrium begrüsst man zuerst, wenn man in das Haus eintritt; das Erlöschen des Feuers ist das Aussterben der Familie. Auch der Staat hatte in Hestia sein centrales Heiligthum; von dem Feuer auf dem Prytaneion wurde beim Fortziehen der Colonisten ein Brand mitgenommen und ein Mann aus der Mutterstadt muss oft im neuen Lande dieses Feuer auf dem Stadtherde besorgen. Erst spät ist Hestia eine persönliche Göttin geworden; noch bei Homer ist sie von dem Herdfeuer selbst kaum zu unterscheiden. Bei Hesiod und in den Hymnen sehen wir sie aber als die erstgeborene, ewig jungfräuliche Tochter des Kronos und der Rhea; auf dem Olymp sitzt sie, eine harrende Göttin unter den Göttern; nicht weicht sie von ihrem Sitze; am Eingang oder in der Mitte des Göttersaales hat sie ihren festen Platz. Als Göttin des häuslichen Glückes wird Hestia mit dem beweglichen Hermes als ihrer nothwendigen Ergänzung zusammen angerufen; von den Spenden, die ihr gebracht wurden, durfte nichts genossen werden, und bei allen Opfern wurde ihr als der Feuergöttin am Anfang und zum Schlusse eine Spende gebracht.

Wie die friedliche Seite und der alltägliche Segen des Feuers in Hestia verehrt wurde, so hatte auch das Naturfeuer, die vulkanischen Kräfte, schon von Alters her seinen Gott. Hephaistos war, wie neuerdings v. Wilamowitz nachgewiesen hat, von Haus aus ein Localgott auf der Insel Lemnos, welche sich durch einen sehr thätigen Vulkan auszeichnete und diese seine Verehrung mag in sehr alte Zeiten zurückgehen: zur allgemeinen Geltung als Gott des Feuers und der Schmiede ist Hephaistos erst später, namentlich durch die homerischen Gedichte gekommen. Der lahme Schmied, der hier als halb komische Person behandelt wird, ist eine in vielen andern indogermanischen Sagen wiederkehrende Figur. In der Ver-

bindung des Hephaistos mit der Schönheitsgöttin darf man wohl — wenn sie nicht auf zufälliger Cultverbindung beruht — gewiss lediglich eine allegorische Spielerei mit Hässlichkeit und Schönheit o. ä. sehen; auch die bekannte Episode mit dem Nebenbuhler Ares ist sicher nur als lustige Geschichte aufzufassen, die uns zeigt, wie scherzhaft die homerischen Dichter es mit den Göttern genommen haben. Ueberhaupt ist Hephaistos, wie immer der Schmied des Mythus, eine listige, tückische Person; die Erzählung von dem goldenen Sessel, an den er Hera fesselte, ist einer seiner vielen Streiche; während dann der Mythus dem verstossenen Göttersohne die Rückkehr in den Olymp zuerkannte. Sein Cult ist ausserhalb Lemnos nur an wenigen Orten bezeugt, besonders wurde er aber in Attika mit Athene zusammen verehrt. Seine Ehe mit Charis wird als eine Verbindung des Handwerks mit der Formschönheit gedeutet; sein enges Verhältniss zu Dionys erklärt sich wahrscheinlich aus dem günstigen Einflusse des vulkanischen Bodens auf den Weinbau.

Ein edleres Gegenstück zu Hephaistos haben wir in Prometheus. Auch er ist ein Feuergott, auch er der Kunstfertige und Listige. Das Feuer, das Prometheus vertritt, ist jedoch nicht das Naturfeuer, das vom Himmel geschleuderte, sondern das Herdfeuer, das dem Himmel entrissene oder durch Kunst hergestellte. Dadurch wird Prometheus in der späteren Dichtung ein Repräsentant der menschlichen Selbständigkeit. Bei Hesiod ist er aber noch vorzugsweise der tückische, dessen Kunstfertigkeit eigentlich eine gefährliche ist, und der den Menschen am Ende mehr Unheil als Heil gestiftet hat. In der Tragödie weicht diese zweifelhafte Seite seines Charakters der stolzen und edlen Gesinnung, wodurch er sich selbst dem Zeus gegenüber eine Zeitlang behauptet. Aeschylos hat sich aber hier zu der mythologischen Vorlage ausserordentlich frei verhalten. Das Fest des Prometheus, die Prometheen, wurden mit einem Fackellauf gefeiert, bei dem der Vater dem Sohne die Fackel in die Hand gab. Auch für Hephaestus war der Fackellauf allgemein griechischer Brauch[1].

Neben der Hestia steht als ältere Schwester des Zeus die alte Erdgöttin Demeter, die „Mutter Erde", unstreitig eine der ältesten Gottheiten Griechenlands. Ihr Cult und Mythus weisen auf primitive Zustände zurück, jedenfalls auf den ersten Anfang des Ackerbaues; überhaupt hat sie sich aus der Schicht der alten chthonischen Götter, mit denen sie vielfach verbunden ist, wenig erhoben. Keiner von diesen Gottheiten steht sie in der herrschenden Vorstellung

[1] Herodot VIII 98.

näher als dem „Mädchen“ Kore; da sie beide als chthonische auch Vegetationsgottheiten waren, lag die Cultverbindung nah, und Kore, die die Erde alljährlich mit der Pflanzendecke beglückt, wurde als eine Tochter der Mutter Erde betrachtet. Aus dieser Combination hat sich das Drama von dem Raube der Kore und ihre Verbindung mit der Todesgöttin Persephone entwickelt, wie wir die Geschichte aus dem homerischen Hymnus kennen, die bekanntlich einen Theil der eleusinischen Mysterien bildete. Das Trauern der Erde über die entführte Tochter, der Aufenthalt der letzteren unter der Erde und der schliessliche Vertrag mit Hades, demzufolge Demeter die Persephone immer 8 Monate des Jahres zurückbekommt, kann natürlich nur von dem alljährlichen Gang der Natur verstanden werden. Dass der Inhalt des Hymnus aber kein primitiver Demetermythus ist, darf man aus dem Umstand vermuthen, dass Elemente der Erzählung in anderen Demetermythen mit ganz anderer Motivirung, die einen ursprünglicheren Eindruck macht, auftreten. So wurde in Arkadien Demeter mit Poseidon in Verbindung gebracht: dieser habe in Gestalt eines Hengstes die Demeter als Stute überfallen und das Ross Areion wäre die Frucht dieser Vergewaltigung geworden. Das Trauern Demeters ist in diesem Legendenkreis ihr Unwillen über die Nothzucht Poseidons. Die Demeter Melaine der Phigalier, „die schwarze“, hat sich, aus demselben Grunde beleidigt, in einer Höhle auf dem Oelberge verborgen. Dort schenkt sie der Göttin Despoina das Leben und harrt unbeweglich in ihrem Verstecke, den Menschen alle Fruchtbarkeit vorenthaltend, so dass sie vor Hunger wohl gestorben wären, wenn nicht Pan zufällig die Höhle der Entflohenen entdeckt und den Göttern ihren Aufenthalt verrathen hätte. In dieser Höhle befand sich nach Pausanias noch lange ein hölzernes Bild von Demeter mit Pferdekopf und Mähne und mit Schlangenemblemen. Als die zürnende wurde Demeter ἐρινῦς genannt; es giebt aber auch eine selbstständige Göttin Erinys, die mit Poseidon verbunden war, und zu der vielleicht die Urform der arkadischen Demetersage gehört hat. Von dem Cult der Demeter als Göttin des Ackerbaues ist bei der Besprechung der eleusinischen Mysterien Näheres zu sagen; erwähnen wollen wir hier nur die ethische oder politische Demeter, die unter dem Namen θεσμόφορος in vielen Städten gefeiert wurde; sie war die Schützerin des rechtlich geordneten Lebens, ganz wie die Erdgöttin Gê auch als Themis verehrt wurde. Besonders die Stellung der verheiratheten Frauen verbürgte diese Demeter und wurde von ihnen mit den Thesmophorien gefeiert, einem Feste, zu dem keinem Manne der Zutritt gestattet wurde.

Persephone ist zunächst die Todesgöttin, und zwar ist sie nicht erst durch den von Hades verübten Raub die Königin der Unterwelt geworden, vielmehr ist Hades ihr als Gatte gegeben worden und hat erst dadurch seine eigentliche Würde erreicht. Offenbar haben die Griechen wie die Germanen sich das Todtenreich als von einem Weibe beherrscht gedacht, die furchtbare, die zerstörende Tödterin, deren Namen viele sich scheuten auszusprechen. Die anderen Namen der Persephone, Kore und Despoina, gehören ihr auch als der Todtenkönigin. Despoina, die Herrin, die in arkadischen Culten auftritt, ja von Pausanias als höchste arkadische Gottheit bezeichnet wird, verschmilzt aber nicht nur mit Persephone, sondern auch mit Hekate, ja mit Artemis und muss also eine selbständige Göttin, wenn auch keine scharf abgegrenzte gewesen sein. — Als Göttin der Unterwelt sendet Persephone der Erde alljährlich ihre Pflanzenhülle hinauf, und sie wird dadurch in den Kreis der Vegetationsgötter hineingezogen; als Kore ist sie ebenso die Göttin der Fruchtbarkeit. Die Pflanzengöttin Kore kehrt in mehreren Sagengestalten wieder, so in Ariadne. Die Verknüpfung der Ariadne mit Dionys ist ganz im Geiste der späteren Persephonemythen. Homer hat Persephone ausschliesslich als Todesgöttin aufgefasst, von ihrer zeitweiligen Rückkehr auf die Erde ist keine Rede, vielmehr ist sie unablässig beschäftigt, die strömende Schaar der Toten zu empfangen.

Hades (Aïdes, Aidomeneus) passt weniger gut in die Reihe der Kroniden hinein als Hestia und Demeter und kann sich an ursprünglicher Bedeutung weder mit Poseidon noch mit Zeus messen; als der leichenfressende Todesgott mag er ziemlich alt sein, er ist jedoch von Haus aus nur eine der vielen Gottheiten, die im Todtenreiche ihr Wesen haben, wie Thanatos, der Tod, Meleagros, der Todtenjäger u. s. w. Auch später, da er besonders durch Homer zum König der Unterwelt erhoben war, bleibt er immerhin in dieser Würde eine ziemlich undeutliche Gestalt und tritt als Gegenstand des Cultus sehr zurück; so bemerkt Pausanias, dass seines Wissens nur in Elis Altäre für Hades bestanden haben; übrigens kommt er im Cultus fast nur neben Demeter und Kore vor.

Einige sehen in Poseidon zunächst den Rossgott, d. h. den Gott der Pferde nährenden Fluren. Hierfür spricht der Umstand, dass sein Cult im Innern des Landes wohl eben so alt ist und eine vielleicht noch grössere Rolle spielt als an den Küsten; mehrere der adligen Geschlechter, die Viehzucht und Ackerbau trieben, waren von Alters her besonders Poseidonverehrer. Wie nun diese Stämme, meint man, sich dem Meere genähert haben, sei Poseidon zugleich

der Meeresgott geworden. Jedenfalls steht es fest, dass die Combination des Meeres- und des Rossgottes daraus zu erklären ist, dass die meisten seefahrenden Stämme Griechenlands zugleich wegen ihrer Pferdezucht berühmt waren; so die lakonischen Minyer, die Böoter und die den Poseidon Hippios eifrig verehrenden Thessalier. Später deutete man die Rosse des Meeresgottes symbolisch auf Wellen, Schiffe u. ä. Deutliche Spuren des Poseidon als des Gottes der Fruchtbarkeit hat man in Prädicaten wie Phytalmios (Gott des Pflanzenwuchses) und in dem späteren Poseidon Georgos (der Ackerbauer). Auch der chthonische Poseidon, der als Nebengestalt des Ζεῦς χθόνιος mächtig ist, hat manchmal den Charakter des Gottes der Fruchtbarkeit; als solcher ist er in die Demeterlegende eingewoben; auch mit der der Demeter nahestehenden Gê ist er in Delphi vermählt. Bei Hesiod wird derselbe Poseidon als Pförtner des Tartaros erwähnt; schwarze Stiere wurden dem chthonischen Poseidon geopfert. Der Volksvorstellung nach ist Poseidon χθόνιος, der Herr der unterirdischen Kräfte, wenn sie die Erde bewegen; es ist Gaiaochos, der Erderschütterer, der mit rollendem Wagen den vulkanischen Donner hervorbringt. Diese Thätigkeit stimmt mit Poseidons Charakter als Gott des Meeres; er herrscht über die Meeresfluthen, die er nach seiner Laune steigen und sinken lässt und ist überhaupt ein gewaltsamer, oft erboster, wenn auch nicht übelgesinnter Gott. Ob seine Herrschaft über die Wasser sich noch weiter als über das Salzwasser erstreckt, ist sehr zu bezweifeln; denn auch die Quelle, die er bei Athen emporsprudeln lässt, ist salzig. Der Cult des Poseidon, der sich von Thessalien und Böotien über Attika und den Isthmus und besonders über den ganzen Peloponnes erstreckt, ist an vielen Orten mächtiger und vielleicht älter als der Zeuscult gewesen. In Lakonien ist er als vordorisch nachgewiesen, und seine Herrschaft über Athen war, wenn man aus der bekannten Legende Schlüsse ziehen darf, älter als die der Athene. Uebrigens war Poseidon von Alters her mehrfach mit Athene verbunden: so in Böotien, Arkadien und Lakonien. Die Träger dieser beiden Dienste sind die Minyer und die mit diesen verbundenen Kadmeer gewesen (Wide). In Athen wurde Poseidon mit dem anderen, von Athene zurückgedrängten Gott Erechtheus sehr eng verbunden; sie mussten das Heiligthum mit einander theilen, wie sie ihr Geschick hatten theilen müssen; eine symbolische Zusammenstellung vom Pflügen der Erde und der erdaufreissenden Gewalt der Wellen (Usener) braucht man wohl kaum hereinzuziehen, um diese Cultverbindung begreiflich zu machen.

Wie weit umfassend ein einzelner Gott in der entwickelten griechischen Mythologie werden konnte, ersehen wir an Zeus, dem Göttervater. Als die homerische Dichtung das griechische Pantheon schuf, war der alte Himmelsgott gewiss schon lange als Göttervater allgemein anerkannt, und die erhabenen Eigenschaften, die einem Göttervater und Himmelskönig gebühren, wurden ihm zugelegt, oder er erwarb sie durch die Aufnahme vieler Gottheiten des Lichtes, des Gerichtes und der Heimath. „Von Zeus kommt der Tag und das Licht, er sendet die Jahre. Bedeutsam ist an ihm das leuchtende Augenpaar, er schaut alles immerdar, sein Auge schläft nimmer, er ist daher der Beschauer, der Allseher; der Frevler schändet das heilige Auge des Zeus. Die Berggipfel sind ihm heilig und allenthalben Cultusstätten; er thront auf der lichten Höhe des Olympos hoch über dem Wolkenkranz. In' der Mitte jedes Gehöftes steht sein Altar (Z. ἑρκεῖος): Haus und Hof sind in seine Hand gelegt, wie die städtische Gemeinschaft (πολιεύς). Unter seinen Schutz stellt sich, wer die Grenzen der Heimath überschreitet (Z. ξένιος) und wer auf fremdem Hofe Hülfe sucht (Z. ἱκέσιος); er geleitet den Wanderer zum Ziele. Er ist der oberste Heiland (σωτήρ) und Reiniger (καθάρσιος). Er stiftet die Ehen (γαμήλιος, ζύγιος), knüpft und erhält die Bande der Verwandtschaft (συγγένειος, φράτριος); Leben und Tod liegt in seiner Hand, auf goldener Wage wiegt er die Todesloose der Kämpfer. Er spendet Segen und Reichthum (ὄλβιος, κτήσιος, πλούσιος), er hütet die Grenzen (ὅριος); auch die königliche Gewalt und ihr Sinnbild, der Herrscherstab, stammen von ihm. Er überwacht und bewahrt die Eide; von ihm kommt Treue und Glauben; und wo das Recht auf Erden gebeugt wird, richten seine Sprüche es wieder grade, sei es im Kriege, sei es vor Gericht. Schwer ahndet er ungerechte Richtersprüche, wie er überhaupt für die Bestrafung jedes Frevels sorgt: er trägt sie alle in das grosse Schuldbuch ein, sie können nimmer vergessen werden“ [1].

Zeus ist nicht zufällig zu dieser centralen Stellung gekommen: schon die Verwandtschaft des Namens und des Begriffes mit dem altindogermanischen Dyaus verräth, dass seine Würde eine vorhistorische ist; auch die alterthümliche Verbindung theils mit Dio oder Dione, theils mit der Erdgöttin Gaia gehört zu diesem Urmythus. In Griechenland hat er sich früh in einen chthonischen und einen himmlischen Zeus gespalten, und eine überreiche Menge von Localsagen hat sich mit seinem Namen verbunden; die Liebeshändel, die unter diesen so vorherrschend sind, bilden gewöhnlich den mythologischen Ausdruck

[1] Usener, Götternamen, 196 ff.

für eine Cultmischung: ein neu aufkommender Gott wird durch eine zugedichtete Abstammung von Zeus legitimirt, und die Mythendichtung versteht trefflich, die Mutter des neuen Gottes aufzufinden und ihr Liebesverhältniss zu Zeus interessant zu machen. Auch mussten die vielen Familien, die von einem Halbgott und zwar von einem von Zeus erzeugten ihre Herkunft ableiten, durch ein ähnliches Verfahren ihren Zweck erreichen.

Der Beiname: „Olympischer", der durch die epische Dichtung so berühmt geworden ist, stammt von einem sonst nicht bedeutenden Zeuscult am Fusse des thessalischen Berges, der desshalb später als Göttersitz gedacht wurde: ursprünglich konnte der olympische Zeus sich an Macht nicht mit dem dodonäischen, an Sagenreichtum nicht mit dem kretischen Zeus vergleichen. Die heilige Eiche in Dodona mit ihrem uralten Orakel, ihren heiligen Tauben und der göttlichen Quelle an ihrem Fuss ist wahrscheinlich ein alter Cultusbaum gewesen; dass sie aber sehr früh dem Zeus zugelegt worden ist, darauf deutet der Umstand, dass die Gemahlin des Gottes hier nicht Hera, sondern Dione ist. In viele locale Culte ist Zeus nachweisbar eingedrungen und hat sich auf Kosten einheimischer Gottheiten entwickelt, besonders in den Städten wurde der Gott des Hauses und des Rechts bald der herrschende; in Sparta, wo Zeus in Verbindung mit Gaia auf dem Markte ein altes Heiligthum hatte, hat er den ursprünglichen spartanischen Gott Agamemnon verdrängt; in den Landdistricten Lakoniens vermochte er aber wenig gegen die dortigen Götter und genoss nur spärliche Verehrung. Der kretische Zeus ist eine ganz andere Figur als dieser Stadt- und Cultusgott. Wohl trägt der auf dem Idaberge geborene Gott deutliche Merkmale des Lichtgottes; sein Name galt den Kretensern als Bezeichnung des Lichtes, die Geburt in der Berghöhle erinnert an andere Mythen der Lichtgötter, der Tanz der Kureten, der mit seiner Sage verwoben ist, deuten manche als eine in vielen Volkssitten vorkommende Verherrlichung der tanzenden Sonne. Andererseits ist doch unverkennbar, dass der kretische Zeus vorwiegend ein Gott der Vegetation ist. In dem von den Nymphen gepflegten, mit aller Kraft und Fülle begabten Kinde wurde offenbar das Aufleben der Natur gefeiert; der Stier, der sein Symbol ist, passt in diesen Ideenkreis schön hinein, und einzelne Formen des kretischen Zeus stellen ihn direct als den Pflanzengott dar, so der Zeus Ϝελχανός, der als ein jugendlicher, unbärtiger Gott abgebildet wird, auf einem Baumstamm sitzend, inmitten von Gebüsch und Pflanzen. Viele (u. A. Welcker) haben desshalb den kretischen Zeus für einen semitischen, jedenfalls fremden Gott gehalten, wie man auch in seiner Mutter Rhea

die kleinasiatische Göttin sieht. Der Schluss ist nicht nothwendig; nicht einmal der Stier deutet mit Bestimmtheit auf die semitische Herkunft; wohl liegt es aber nahe anzunehmen, dass man hier den Namen des Zeus auf einen von Zeus ganz verschiedenen Hauptgott eines wichtigen Landestheiles übertragen hat.

Wir können hier nicht alle einzelnen Zeusculte in den verschiedenen Landschaften Griechenlands, den lykaeischen Zeus in Arkadien, den panhellenischen auf Aegina, und so manche andere in der Vielheit ihrer Beziehungen verfolgen. Auch die zahlreichen Functionen des Zeus, kenntlich an seinen vielen Epitheta, die meist als ursprünglich vereinzelte Sondergötter zu betrachten sind, lassen sich hier nur andeuten. Eine einheitliche Entwicklung in den so verschlungenen und von allen Seiten zusammengeflossenen Zeusmythen und Zeusculten zu suchen, gilt den heutigen Mythologen als ein überwundener Standpunkt. Wohl liesse sich aber an der Zeusgestalt mit den wilden und barbarischen Cultriten und den hohen und reinen ethischen Idealen, die sich ihr anheften, ein beträchtliches Stück griechischer Religions- und Culturgeschichte beschreiben.

Zeus ist mit dem Griechenthum unauflöslich verknüpft. Er ist den griechischen Stämmen auf ihren Wanderungen gefolgt; sein Orakel war im grauen Alterthum ihre Autorität, er schützte ihren Herd, umzäumte ihr Gebiet und waltete über ihr erstes Recht. Dass er die älteren Localgötter überwand und absorbirte, ist nur ein Segen für die Stämme gewesen, über die er dadurch die Herrschaft gewann; denn er brachte die Cultur mit sich, oder die Cultur wurde erst recht zu einer Macht, wo er ihre zerstreuten Elemente in seinen Cult sammelte und dem Leben ein geistiges Centrum gab. Andererseits hat sich die Zeusidee selbst mit der griechischen Cultur entwickelt: die Kunst eines Phidias, die Dichtung von Homer bis Aeschylos hat in der idealen Darstellung des Zeus ihren Gipfel erreicht; mit der Philosophie ist dieser Gott zu der grossen Einheit des Daseins gewachsen, und erst als das Griechenthum auf die Neige ging, zog sich der Olympier zurück und überliess anderen, zum Theil niedrigeren, zum Theil fremden Göttern die Herrschaft.

H e r a, des Zeus' Gemahlin im officiellen Pantheon, ist offenbar durch eine Cultverbindung zu dieser Würde gelangt. Die vielverehrte Localgöttin von Argos ist dem höchsten Gotte zur Seite gestellt und hat die älteren, zum Theil bereits schattenhaften Gemahlinnen Dione und Gaia verdrängt. Hera ist eine Göttin vollkommen griechischen Ursprungs und eine der wenigen Göttinnen Griechenlands, die von der Verderbniss der sinkenden Cultur und der fremden Culte unbe-

einflusst blieben. Sie ist die Königin, das Weib in seiner Würde geblieben, wie sie immer die Helferin der Frauen in ihren Nöthen, ihr Vorbild in Eheglück und Mutterfreude gewesen ist. Berühmte Heraculte fanden sich auf der Burg in Korinth und auf Samos, vor allem aber in Argos. Hier wird sie zu den Flüssen in besondere Beziehung gesetzt, wohl als Regenspenderin; auch in Lakonien steht ihr Cult mit den Ueberschwemmungen des Eurotas in Verbindung. Als Pflegetochter des Okeanos und der Thetis musste sie wohl die Bewässerung der Erde verstehen; da Zeus um ihre Gunst buhlte, wählte er die Gestalt des Kukuks, des Vogels, der den Frühlingsregen verkündet, und überwallender Segen strömt aus ihrer ehelichen Liebe, bei der Hochzeit in den seligen Gegenden des Okeanos oder in jener Stunde auf dem Idaberg, da der Göttervater, von jugendlicher Liebe zu der Göttin entzündet, Griechen und Troer vergass. Die Kuh, die der Hera heilig ist, deutet auf ihre Thätigkeit als Flurengöttin; sie wird selbst als kuhköpfig dargestellt und ihr homerisches Prädikat βοῶπις ist hiernach zu verstehen; in eine Kuh verwandelt sie bekanntlich Io, ihre Priesterin, wie Artemis die „Priesterin" Iphigenia in eine Hirschkuh; der mythologische Vorgang ist in beiden Fällen derselbe: die grössere Göttin absorbirt den Cult der kleineren, und diese verschmilzt mit dem thierischen Sinnbild (oder mit der überwundenen Thiergestalt) der Göttin. Ein Symbol der Fruchtbarkeit ist auch der Granatapfel, den Hera in Polykleitos' prächtiger Statue in Argos in der einen Hand hält, wie das Scepter mit dem Kukuk in der anderen. Hebe, ihre Tochter, die ihr zur Seite steht, ist der jugendliche Frühling, den Göttern den Erfrischungstrank eingiessend. Fruchtbarkeit verleiht Hera den Frauen und verhilft ihnen als Eileithyia oder Herrin der Eileithyien (der Geburtsgenien) zur glücklichen Geburt. Der Cultus in Argos verherrlichte alljährlich ihre heilige Ehe mit Zeus; „mit Blumen und Kränzen feierte man das göttliche Paar, führte Hera im bräutlichen Schmucke umher, flocht ihr ein Brautbett aus zarten Weidenzweigen des Frühlings und beging die ganze Ceremonie wie eine menschliche Hochzeit, für deren Vorbild und Stiftung diese göttliche galt." Auf Samos wurde die Volkssitte des geschlechtlichen Verkehrs zwischen Verlobten durch die Legende von Zeus' verstohlenen Zusammenkünften mit Hera schon vor ihrer Ehe legitimirt und cultisch verwirklicht.

Von Athene ist treffend bemerkt worden, dass diese Göttin im Allgemeinen die Spuren des Naturlebens abgestreift hat und mehr als andere griechische Gottheiten zu einer ethischen und politischen Gottheit geworden ist. Um so nutzloser ist es, über ihre „Natur-

bedeutung“ zu streiten. Will man weit zurückgehen, so sucht man in Athene eine Baumnymphe und zwar die des Oelbaums. Der Oelbaum war schon in vorhomerischer Zeit in Griechenland Cultuspflanze und war in Attika, wo der Erdboden sich nur für Olivencultur eignete, eine Lebensbedingung und eine Errettung des Landes geworden. Im Erechtheion war desshalb ein Oelbaum gepflanzt, der als Schicksalsbaum der Stadt betrachtet wurde. Diesen Baum, sagte man, hätte Athene der Stadt geschenkt und dadurch Poseidons Ansprüche auf die Herrschaft beseitigt. Bei dem Cult der Göttin sprudelte eine Oelquelle hervor ihr zur Ehre, und mehrere Prädicate theilt sie mit dem Oelbaum selbst, z. B. „die Unvertilgbare“. Ob Athene aber überall in Griechenland erst mit dem Oelbaume gross geworden ist, ist fraglich; denn ihr Cult geht auf dem Peloponnes in uralte Zeiten zurück; schon in Lakonien steht sie Poseidon zur Seite als eine vordorische Gottheit, wie sie später mit Zeus zusammen den spartanischen Staat beschützt. Früh hat sie im Innern Griechenlands locale Gottheiten in sich aufgenommen, so den alten Aleos, den mythischen König Arkadiens, den Gründer der Stadt Tegea, daher sie als Athena Alea verehrt wurde; ihr Verhältniss zu Erechtheus scheint ein ähnliches zu sein; in Troezen hat sie die Göttin Aithra bei Seite geschoben und sie zu ihrer Priesterin gemacht. Vorzugsweise gesellt Athene sich zu den eigentlichen Stadtgottheiten, und in historischer Zeit sehen wir sie am häufigsten als Burggöttin, sowohl in Sparta als in Athen und mehreren anderen Städten; auch auf den Vorgebirgen nimmt sie zum Schutze des Landes ihre Stellung ein. Von ihrem (unerklärten) Namen Pallas ist das Wort Palladium, Schutzbild, überhaupt gebildet. Mehrere von den Emblemen der Athene sind ebenso viele Probleme. Die Aegis deutet auf ihren Zusammenhang mit Zeus, verleiht ihr aber auch einen gewissen Charakter der Gewittergöttin; auf einer makedonischen Münze ist sie als Blitzeschleudernd abgebildet, und Athene allein, heisst es, weiss, wo Zeus den Donnerkeil verbirgt. Die Schlangen, die die Aegis schmücken, deuten wahrscheinlich auf ihre Verbindung mit Erechtheus; den Kopf der Medusa, die sie selbst erschlagen hat oder durch Perseus hat erschlagen lassen, trägt sie bekanntlich auf ihrem Schild. Welch religionshistorischer Vorgang sich hinter diesem Kampf mit der Gorgo verbirgt, ist jedoch nicht klar. Auch das Verhältniss Athene's zu der Eule macht Schwierigkeiten; eulenköpfige Athenebilder sind von SCHLIEMANN gefunden und athenische Münzen tragen den Athenekopf auf der einen, die Eule auf der andern Seite.

Das innere Leben der Stadt beschützt Athene sowohl wie ihre äussere Existenz. Als βουλαῖα inspirirt sie die Rathschläge des athe-

nischen Stadtraths, als ἀγοραῖα leitet sie die Verhandlungen der Volksversammlungen; als ὑγιεῖα bewacht sie die Gesundheit. Die Hygieia war eine vielverehrte Göttin, die wie Nike mit Athene verbunden wurde; die Statue und der Altar der Athene Hygieia wurden unmittelbar nach der Pest auf der Burg errichtet. Auch für das Gewerbe und Handwerksleben jeder Art war Athene die Schutzgöttin, und das Schmiedefest, die Chalkeen, waren ihr geweiht; besonders die Handarbeit der Frauen, das Spinnen und Weben war unter der Athene ἐργάνη Schutz gestellt. Zuletzt wird Athene die Göttin der Intelligenz; sie begünstigt die Schlauen wie Odysseus und Diomedes. Athene's Geburt aus Zeus' Stirn mag mit diesem ihrem Charakter zusammenhängen; die Sage ist übrigens dunkel und wird nicht klarer durch „die Geburt der Wolke aus dem Himmel". Man hat ihr Verhältniss zu Zeus mit dem der indischen Göttinnen zu den Göttern verglichen, deren Çakti, Kraft, oder Offenbarung sie sind. Auch eine Vergleichung mit den nordischen Walkyren liegt nicht fern. Wir betrachten aber Athene in ihrer specifisch griechischen Gestalt, als eine der Gottheiten, denen die griechische Cultur und Kunst am ausgeprägtesten ihren Stempel aufgedrückt hat.

Die Erzählung des homerischen Hymnus vom Rinderraube des Hermes und die argivische Sage von Hermes, dem Argostödter, zeigen uns diesen Gott als eine Gottheit der Heerden; Darstellungen der Kunst, Insignien, die ihm gegeben werden, wie der Widderkopf, und die Verehrung, die ihm bei Homer die Hirten erweisen, bestätigen diesen seinen Charakter. Zunächst scheint er aber die thierische Fruchtbarkeit zu repräsentiren; Herodot, der die ithyphallischen Hermen sowohl in Athen als auf Samothrake von den Pelasgern eingeführt sein lässt, hält dieses Symbol der Fruchtbarkeit für das charakteristische Merkmal des Gottes und deutet an, dass die Mysterien auf Samothrake ihn eben als Verleiher der Fruchtbarkeit feiern. Eine dieser Thätigkeit entsprechende Lüsternheit ist in mehreren Hermesmythen zu verspüren; er ist es auch, der sich bei Homer nicht des Wunsches schämt in das Netz des Hephaistos gesponnen zu werden, wenn er die Gunst der Liebesgöttin dafür gewinnen könnte. In der Sage vom Rinderraube streitet Hermes mit Apollo um den Besitz der Kühe, und es kommt zu einem Vertrag zwischen den beiden Hirtengöttern, bei dem in den verschiedenen Gestalten der Sage bald der eine, bald der andere den Vortheil davonträgt; wie Hermes dem Apollo auch die Leier abtreten muss. Der Conflict mit dem wachsamen Hirten Argos, dem argivischen mit Hera verbundenem Localgotte, führte aber zu der Erlegung, bzw. der Verdrängung dieses

Gottes; so dürfen wir zweifelsohne den Mythus vom Hermes Argeiphontes verstehen, auf dessen Erklärung man schon im Alterthume so viel Geist verwendet hat. An einem anderen Hirtengott, dem arkadischen Pan, versuchte Hermes vergebens seine Kräfte; den alten Localgott von seiner Stätte zu vertreiben, gelang ihm nicht, als Hermes, wahrscheinlich von Argos und Messenien her, seinen Cult nach Arkadien verbreitete. Doch wurde Pan später als Sohn des Hermes betrachtet, und seine Flöte, die Syrinx, ist auf Hermes übergegangen. In Lakonien schlug der Hermescult nie tiefe Wurzeln, und seine Bedeutung liess sich im Peloponnes ursprünglich weder mit der des Apollo noch der Artemis vergleichen.

Als Gott der Fruchtbarkeit ist Hermes zugleich von Alters her ein chthonischer Gott gewesen. „Herr der Erdentiefe“ wird er schon in der ersten Zeile von Aeschylos' Choëphoren genannt; sowohl materiell als geistig bethätigt er sich dort unten: die Schätze der Bergwerke gehören ihm, aber auch der Schlaf und die unheimlichen Träume stehen in seiner Gewalt, wie er dazu noch allerlei magische Künste auszuführen weiss und mit der Zauberin Hekate in Verbindung steht. Vor allem ist der chthonische Hermes aber der Seelenführer, ψυχοπομπός, der die Seele auf ihrem Wege nach dem Todtenreiche begleitet; desshalb wurden Hermessäulen auf den Grabstätten errichtet. Aber auch die Wege auf Erden wurden in den Schutz des Hermes ἐνόδιος gestellt; der viereckige, auf den Kreuzwegen angebrachte Pfeiler, den der Vorübergehende salbte, wenn er nicht einen Stein dahinwarf, ist eben die Grundform der „Herme“. Auch die Wege zwischen Erde und Himmel verstand der eilige Gott zu finden: Hermes ist als Opferherold und Götterbote (διάκτορος) bekannt und so besonders oft von der späteren Kunst dargestellt worden.

Mit eigenthümlicher Elasticität hat dieser primitive Hermes der Fruchtbarkeit und der Erdentiefe mit dem Wechsel der griechischen Cultur sich umgewandelt. Ein Gott des Ackerbaues ist er allerdings nie geworden, dagegen sind die Reichthümer, die er schenkt, von dem späteren Handelsvolk bald als Geld und Handelserwerb aufgefasst worden. Er ist der Gott der Kaufleute, eine Thätigkeit, für die er schon als Wegegott disponirt war. Die Schlauheit, die er schon bei dem Diebstahl der Kühe bewiesen hatte, kommt ihm hier zu Gute, er wurde zum Gott der Diebe, zum Hermes δόλιος, der göttlichen Sanction griechischer Handelslist, und zum Vater eines Ehrenmannes wie Autolykos, der in allerlei Lügen und Diebstahl ein Meister war, des Grossvaters des Odysseus. Als Götterbote und zugleich als der Gott für Handel und Wandel wurde Hermes zugleich der Gott der

Herolde; diese waren nämlich nicht nur die Verkünder des Willens der Regenten, sondern praktische Diplomaten, welche die Verhandlungen der Staaten pflegen mussten; die Beredtsamkeit, die zu dieser Wirksamkeit gehört, fand auch in Hermes einen namhaften Gott (H. λόγιος). Wie man die geistige Geschmeidigkeit in Hermes verehrte, so auch die körperliche; denn in den Gymnasien, die unter den Schutz des Hermes ἀγώνιος gestellt waren, wurde mehr auf Behendigkeit als auf Kraftentfaltung gesehen. Dementsprechend wird Hermes von der classischen Kunst mit Vorliebe als kräftige Jugendgestalt, als der ideale Ephebe dargestellt. Das charakteristische Emblem des Hermes, der Stab, den er von Apollo bekam, ist ihm bei diesen Umwandlungen treu gefolgt, und zwar meist als Heroldstab. Ursprünglich nur ein Ast oder eine Gerte mit einem Zwiesel, welcher in einen Knoten verschlungen war, wie wir ihn in den ältesten Bildwerken sehen, wird der Hermesstab eine Wünschelruthe gewesen sein, die der Glücksspender führt, und die sogar alles in Gold verwandeln kann. Die magische Kraft des Hermes macht diesen Stab zum beliebten Zauberstab; bald wurde natürlich gesagt, dass die Seelen, die Hermes führte, mit der Gabel des Stabes festgehalten wurden, und er wurde als Amulet den Todten ins Grab mitgegeben. Auch die Schlangen hängen wohl mit dem chthonischen Charakter des Hermes zusammen. Die Flügel am Stabe, wie am Hut und an den Sohlen des Gottes sind späterer Herkunft.

Apollo ist als einer der grössten und immer mächtigeren Götter Griechenlands zugleich einer der vielseitigsten, und dem Process nachzuspüren, durch den dieser Complex von Gottheiten zu Stande gekommen ist, bildet eine der schwierigsten Aufgaben unserer Mythologie.

Die älteste und einfachste Apollogestalt ist doch wohl der Hirtengott (A. νόμιος, ναπαῖος); an den entlegensten Orten Griechenlands, bei den lakonischen Landleuten, bei den Bauern Arkadiens bleibt er der Gott der Weiden und Triften, der Widder und Schafe. Die Erzählungen vom Hirtenleben des jungen Apollo, von seinem Dienste bei Admetos, seinem Zank mit Hermes über die Schafheerden, seinen zärtlichen Verhältnissen zu Nymphen und Hirtinnen sind ungekünstelte Bauernlegenden; auch der Bogenschütze und der Leierspieler mögen zu diesem primitiven Bilde gehören. Mit einer grossen Anzahl ländlicher Götter ist dieser Hirtenapollo früh verbunden. Eine Form des Apollo wurde der lakonische Schafgott Karneios (der gehörnte, der Widder), dem das Erntefest, die Karneien, nach alten Bauernsitten mit Wettrennen nach dem Erntedämon oder Erntebock

gefeiert wurde; auf Münzen sehen wir den Apollo Karneios mit einem Ziegenkopf in der Hand; auf Delos war ihm ein Altar aus Bockshörnern geflochten. Auch der Weidegott Aristaios (der Beste), dessen Cult auf Keos seinen Hauptsitz hatte, sich aber über viele Gaue und Inseln bis nach Sardinien verbreitete, wurde als ein Apollo aufgefasst. Dreihundert Stiere weideten ihm auf Keos, die Schafheerde hütet er, ja selbst von Fischen ist er umgeben; die Bienenzucht, das Buttermachen, den Weinbau hat er verbreitet. Auch einen Apfelgott, Apollo Maleates, müssen wir erwähnen; die Maus, die dem Apollo Smintheus geheiligt war, hat Lang als Weihgeschenk zur Abwehr gegen Mäuse nachzuweisen versucht; es liegt indessen nahe, dem Feldgott eben diese Weihe zu bringen.

Der schöne Jüngling, den Apollo im Diskusspiele tödtete und aus dessen Blut die dunkle Hyacinthe entspross, ist sicher eine Gottheit, deren Cult von dem des Apollo überwunden wurde, und zwar wahrscheinlich eine chthonische, denn Hyakinthos kommt auch im Demetercyklus vor; die Farbe der Hyacinthe ist eine chthonische, und die ganze Stimmung und Art des Festes der Hyakinthien trägt diesen Charakter. Der Hyakinthos wurde hier gefeiert als „eins jener schwermüthigen, früh zum Volksgesang gewordenen Sinnbilder der vergänglichen Lust des Jugendreizes und des Frühlings“; aber auch die Wiedererstehung der abgestorbenen Blüthe wurde an demselben Feste gefeiert, ja selbst zum Himmel erhob dieses Drama den erschlagenen Jüngling. Dieses Fest war sehr alt, ja vordorisch: Amyklai, wo es gefeiert wurde und nach dem der Apollo Hyakinthos der amykläische genannt wurde, war die durch Spartas Concurrenz herabgesetzte, alte Hauptstadt Lakoniens. Wichtig war auf Kreta und in vielen ionischen Culten der Apollo Delphinios als Gott des Meeres, besonders der glücklichen Seefahrt, die das Spielen der Delphine verspricht. Wahrscheinlich ist auch hier ein Sondergott, etwa der spartanische Delphidios, der grossen Gottheit einverleibt. Auch mit dem Delphinengott hängt das Leierspiel des Apollo zusammen; man vergleiche die Arionsage und den parallelen Phalantos, welcher, die Leier in der Hand, auf einem Delphin über das Meer fährt. Eine besondere Bedeutung erhielt der Apollo Delphinios dadurch, dass er von kretischen Kaufleuten bei ihrer Ansiedelung in Elis mitgebracht wurde und ihrer dortigen, nach der Heimath ursprünglich Krissa genannten Handelscolonie den späteren Namen Delphi verlieh. Das berühmte Orakel hat der delphinische Apollo indessen nicht gegründet; das Heiligthum war schon da als chthonische Cultstelle für Gäa und ihren schlangengestaltigen Gefährten, den von



Apollo erschlagenen Pytho. Das mythologische Motiv des Schlangentödters hat sich in die Sage vom pythonischen Apollo eingemischt und zu deren Ausgestaltung mitgewirkt; ursprünglich ist aber offenbar nur von einer Cultbesiegung die Rede gewesen, und zwar von der Besiegung eines guten, keineswegs eines bösen Gottes. Dieses lässt sich aus den Reinigungen und Sühnungen erkennen, denen sich Apollo nach vollbrachter That unterziehen musste; er wurde dadurch das Vorbild der Sühnenden, die sich immer um die alte Orakelstelle sammelten und diese zu einem berühmten Heiligthum der Mordsühne machten. Die priesterliche Würde, die dem Apollo unter allen Göttern beigelegt wurde, ist eine Frucht seiner Verbindung mit Delphi, er wurde der göttliche Wahrsager und Mantiker, und diese seine Bethätigung gab ihm nach der Verbindung Delphis mit dem dionysischen Cult einen gewissen Charakter des rasenden, berückenden Gottes. Der Name des Wahrsagergottes, „der delische Apollo“, führt uns auf die historisch ganz dunkle Sage von der Geburt des Apollo und der Artemis auf Delos. Leto, die Mutter der göttlichen Zwillinge, hat Ramsay als phrygische Göttin nachweisen wollen (lada — die Frau); man findet jedoch Spuren eines altgriechischen Letodienstes, der sie als Göttermutter wie Dione und Gäa feiert; vielleicht ist sie durch Delphi mit Apollo in Berührung gekommen; die Paarung Artemis-Apollo muss vorläufig als zufällige Cultverbindung angesehen werden.

Den Charakter des Sonnengottes hat Apollo deutlich auf Delos, ob aber in früher Zeit, wissen wir nicht; überhaupt ist der Sonnenapollo ein späteres Gebilde; der Apollocult hat nicht als Sonnencult begonnen, sondern damit geendigt; am Schlusse des Alterthums erklärte man sich alle Thätigkeiten und Embleme Apollo's aus seiner Verbindung mit der Sonne; diese ist aber erst zu Stande gekommen, nachdem er mit dem früheren Sonnengotte, dem auch mit Zeus verschmolzenen Helios zusammengewachsen ist, und dieser Process hat sich erst zur Zeit der Tragiker vollzogen. Bei Homer ist Apollo wohl ein Lichtgott, kaum aber als Sonnengott zu bemerken; den Phoibos („den Reinen“), der in Lakedämon ein Heiligthum hatte, und den schon besprochenen Lykos hatte Apollo schon damals absorbirt oder durch diese seinen Lichtcharakter gewonnen. Auch die heilende Macht des Apollo war in späterer Zeit gross; er verdankt sie dem Bündnisse mit Heilgöttern wie Iatros, dem Arzte, Paieon (dem Reiniger), nach dem das Gebet an Apollo um Abwehr der Uebel genannt ist; endlich mit dem chthonischen, schlangenbegleiteten Asklepios, der jedenfalls Heilgott geworden war, und als solcher für einen Sohn des Gottes, dem er

seine Eigenschaft und Macht übertragen hatte, gehalten wurde. In dem Asklepios des späteren Alterthumes haben wir ein Beispiel, wie ein ursprünglicher Sondergott, der durch Verbindung mit einem mächtigen Gotte gross geworden ist, sich wieder losreissen kann, um auf eigene Hand weiter zu prakticiren.

Artemis lässt sich in ihrer ursprünglichen griechischen Gestalt ziemlich weit zurück verfolgen. Aus ihren mit Baumstämmen combinirten Standbildern hat man den Schluss gezogen, dass sie ursprünglich eine Baumgöttin gewesen sei; Kallimachos berichtet, dass Artemis bei einem Stumpf einer Eiche gefeiert wurde. Sicher ist jedoch nur, dass sie, wie wir sie in altpeloponnesischen Culten finden, in früher Zeit eine Wald- und Thiergöttin gewesen ist und zwar eine Förderin der animalischen Fruchtbarkeit; drum beschützt sie Rind und Pferd, vor Allem aber ist der Wildbestand unter ihre Obhut gestellt; die Hirschkuh steht vertrauensvoll an ihrer Seite, selbst Bär und Löwe haben sie zur Göttin: der brauronischen Artemis zu Ehren wurden in Attika Bärentänze von verkleideten Mädchen aufgeführt; die Nymphe Kallisto, deren Cult Artemis überwand, verwandelt sie der Sage nach in einen Bären zur Strafe für ihre Unkeuschheit; auf dem Taygetos, wo sie mit Vorliebe wandelte, wurde ihr Käse von Löwenmilch dargebracht. Ihre Stellung als Göttin der Jagd ist aus diesem Verhältnisse zu dem Walde abgeleitet, und zwar nicht so sehr durch cultische Gebräuche als durch Dichtung und Kunst entwickelt worden. Ihre Förderung der Fruchtbarkeit kommt aber auch den Menschen zugute; sie verleiht den Menschen Fruchtbarkeit und glückliche Geburt; drum ist auch sie an die Stelle der Eileithyia getreten, und die Göttin Iphigenia (die kräftig oder glücklich Entbindende) ist ihre Priesterin geworden. Als κορυθαλία lässt sie die jungen Knaben gedeihen. Dass die spartanischen Knaben vor Artemis Orthia gepeitscht wurden, ist als ein Ersatz der früheren Knabenopfer zu betrachten; übrigens ist die Orthia wahrscheinlich eine Geburtshelferin; das Weidengeflecht, das um den Baumstamm ihres Bildes zu sehen ist, war von den Zweigen des gegen Frauenkrankheiten kräftigen Lygos gemacht. Diese ursprüngliche Artemis ist in früher Zeit eine sehr mächtige Göttin gewesen, deren Cult sich weit verbreitete; mit Poseidon zusammen ist sie auf dem Peloponnes verehrt worden und theilt mit ihm die Aufsicht über die Pferde; sonst hat sie „kein grosses Bedürfniss, mit anderen Göttern und Heroen in Verbindung zu treten“. Sie liebt das Bauernleben, die Waldeinsamkeit, die ländliche Stille, und ihre Feste tragen den Charakter einer ländlich einfachen, weihevollen, zugleich aber sittlich derben Verehrung (Wide).

Neben dieser Artemis der Thiere und der Fruchtbarkeit steht von Alters her eine chthonische Artemis, die mit Demeter und Persephone zusammen verehrt wird. Wahrscheinlich ist die Hegemone eine Form dieser Artemis; „Führerin“ ist Artemis dann durch die Grauen der Unterwelt und ist erst secundär die Begleiterin auf anderen gefahrvollen Wegen geworden. Vor Allem ist die chthonische Artemis mit Hekate selbst verschmolzen, der Schützerin der Thore und Wege, der Göttin der Nacht und des Mondlichtes, der Hexe und der Zauberin. Diese Verwandtschaft hat vor der Degeneration Hekate's, da sie in dreifacher Gestalt gedacht wurde, bestanden und ist so gross, dass Hekate, wie PERCY-GARDNER bemerkt hat, auf den Münzen von Pherä in Thessalien kaum von Artemis zu unterscheiden ist. Die Verbindung ist aber nicht vor Hesiod vollzogen worden.

Die Mondgöttin Artemis ist jedenfalls eine spätere Erscheinung; sie ist erst in nachhomerischer Zeit durch die Verbindung mit der alten Mondgöttin Selene zu Stande gebracht worden. Diese Verschmelzung ist unschwer zu verstehen: der Einfluss des Mondes auf den Thau und die Fruchtbarkeit und ebenso auf die weiblichen Geschlechtsverhältnisse sind auch anderwärts mythologisch ausgedrückt worden. Die Stellung als Gegenstück zum Sonnengotte, die sie als Letoide erhielt, hat Artemis in diesem Charakter als Mondgöttin befestigt, und bekanntlich wurde dieser für viele mythologische Weiterbildungen von Artemis der Ausgangspunkt. Ihr Bogen wurde jetzt für das Hinabsenden der Mondstrahlen dienlich, wie der des Apollo für die Sonnenstrahlen, und die beiden Gottheiten entwickelten sich ein Stück Weges parallel unter Austausch mehrerer Eigenschaften und Embleme; Artemis erhält dabei Prädicate wie δαφνίη und δελφίνιος. Die jungfräuliche Strenge und die Wahrung der Keuschheit der Frauen ist bei der Letotochter am deutlichsten, hat aber kaum etwas mit dem Monde zu thun; vielmehr ist sie als eine Seite der Göttin der weiblichen Fruchtbarkeit anzusehen.

Für diese Reinheit der Artemisvorstellung wurde allerdings die Begegnung verhängnissvoll, die zwischen ihrem Cult und der kleinasiatischen Astarte- oder Kybeleverehrung stattfand. Als ionische Ansiedler in die Gegend von Ephesos kamen, fanden sie einen solchen orientalischen Dienst vor und fassten die Göttin — wohl wegen ihres Verhältnisses zu der Fruchtbarkeit — als eine Artemis auf. Es entstand hier eine eigenthümliche Cultmischung; mit dem orientalischen Tempeldienste, dem die Griechen sich immer eifriger hingaben, je sinnlicher er wurde, verbanden sich griechische Cultsitten: athletische und musische Wettkämpfe, Pferderennen u. s. w. Von dem Artemisbild in

Ephesos besteht noch eine kleine Copie in Neapel: der Kopf, der wie die ausgebreiteten Hände von Ebenholz ist, die vielen elfenbeinernen Brüste, der goldene Strahlenkranz um das Haupt, die mit vielen Thierornamenten verzierte hermenartige Säule: die ganze prachtvolle Combination erzählt uns von dem mächtigsten Idol des späteren Heidenthums, dem Denkmale der trübsten Verwilderung des classischen Geistes. Auch anderweitig ist Artemis mit manchen Gottheiten verschmolzen: der taurischen Göttin mit dem blutigen Menschenopfer, der thrakischen Bendis, der kappadocischen Mâ, der kretischen Britomartis-Diktynna. Der Process dieser Verschmelzung mit fremden Gottheiten ist aber von dem gewöhnlicheren der Absorbirung einheimischer Localculte zu unterscheiden.

Ares ist allem Anscheine nach ursprünglich ein thrakischer Gott; schon der Name Areopagos bezeugt aber, dass er in Griechenland früh eingebürgert war: in Theben, seiner Hauptstätte, leiteten die Kadmeen ihre Herkunft von Ares ab; in Olympia scheint er der ältere Gott zu sein, den Zeus Areios verdrängte. Nur im Norden, wo er herstammte, in Thrakien und Makedonien, war sein Cult von nennenswerther Bedeutung, und Ares wäre kaum zu seiner allgemeinen Bekanntheit gekommen, wenn nicht die homerische Dichtung für den Kriegsgott so stetige Verwendung gehabt hätte; auch der Kunst war die Darstellung des Ares eine beliebte Aufgabe, weil er der männlichen Gestalt in ihrer vollen Kraft und leidenschaftlichen Bewegung den Namen gab: die männliche Parallele zu der Göttin der weiblichen Schönheit und Liebe. Nur in einem vereinzelten Mythus ist Aphrodite mit Hephaistos vereinigt; in den Culten erscheint Ares als ihr rechtmässiger Gatte, mit dem sie ein ebenso festes Paar bildet, wie Zeus mit Hera.

Dass orientalische Einflüsse bei der Ausgestaltung Aphrodite's eine grosse, ja vorwiegende Rolle gespielt haben, wird allgemein behauptet; wo aber die Grenze zwischen dem Fremden und dem Einheimischen zu ziehen ist, bleibt immer noch ein Problem. Die kyprische Göttin, deren Cult nach Herodot's Angabe von Askalon her gekommen war, ist jedenfalls semitischen Ursprungs; ihr Cult, ihr Mythenkreis, ihre Idole deuten darauf hin. Während die Göttin von Paphos und Salamis also eine phönicische Astarte oder eine kanaanitische Aschera ist, wird die Aphrodite, die sich auf der kleinen Insel Kythera im Süden des Peloponnes eingebürgert hatte, wohl ihre punische Parallele gewesen sein, denn der Handelsverkehr an diesen Küsten war vorwiegend karthagisch. Der Einfluss dieses orientalischen Cults auf das griechische Leben ist mehrfach zu bemerken. Die nackten weib-

lichen Statuetten, die man auf Cypern als Aphroditenidole gefunden hat, sind von sonstigen Götterbildern des alten Griechenland weit verschieden, und diese semitischen Bildwerke haben wahrscheinlich der griechischen Kunst den Anstoss zur Behandlung der unbekleideten weiblichen Gestalt gegeben. Auch der semitische Mythus von der Liebe der Göttin zu dem schönen, bald hinsterbenden Jüngling wurde ein bei den Griechen sehr beliebtes und in vielen mythologischen und künstlerischen Formen wiederholtes Motiv. Leider ist auch die Sitte der Tempelprostitution mit dem Astartecult in Griechenland wie in Iran und Armenien eingedrungen — man hat wenig Grund, mit E. Meyer zu glauben, dass er schon vorhanden war —; in Athen wie in Korinth hat die Hieroduleninstitution weiten Umfang und eine mächtige Stellung erreicht; das Hetärenwesen hat sich hieraus entwickelt und im Schutze des Aphroditecults ihre Vergiftung des griechischen Sittenlebens um so ruhiger vollführen können.

Die Anhaltspunkte, die der kyprische und kythereische Aphroditecult in Griechenland gehabt hat, liegen nicht unmittelbar vor; wir finden keine deutliche Gestalt, die wir die einheimische Aphrodite nennen könnten. Denn sicher ist die Aphrodite ἀρεία, „die kriegerische“, deren Standbild von Alters her in Sparta und Theben, in Argos und Athen sich befand, der bewaffneten Astarte ähnlich und wohl als eine Abart dieser Lieblingsgestalt der semitischen Mythologie zu betrachten. Vielleicht ist aber die „Aphrodite der Höhen“ (ἀκραία), die in Korinth, in Argos und auf dem Berge Eryx in Sicilien verehrt wurde, griechischen Ursprungs, obgleich sie auch ihre Stätte auf Cypern hatte und ihr Cult in mehreren Beziehungen mit dem paphischen übereinstimmte. Der sicherste Anknüpfungspunkt bleibt aber die Dionetochter, die zu dem dodonäischen Mythenkreis gehört. Bekanntlich wird Aphrodite in der Iliade als ein Kind des Zeus und der Dione betrachtet, und obgleich die homerische Liebesgöttin gewiss schon semitischen Charakter trägt, darf man doch annehmen, dass in diesem Bericht von ihrer Herkunft eine Erinnerung an einen alten mythologischen Zusammenhang sich verbirgt. Es ist heute die allgemeine Vermuthung, dass die Dionaia etwa eine dodonäische Hebe gewesen ist, „aus der durch poetische Verwandelung die auf menschliche Jugendblüthe und die thierischen Triebe angewiesene Aphrodite hervorgegangen ist“; und dass diese Hebe, die an und für sich kaum einen wirklichen Cult gehabt hat, „in einer ursprünglich asiatischen Göttin untergegangen ist.“ (Welcker. Roscher.) Der wichtigste Beitrag der Griechen zur Entwickelung der Aphrodite besteht aber nicht in der Darbietung dieser fraglichen Anknüpfungspunkte, sondern

vielmehr in dem Einfluss, den sie auf die Ausbildung der Aphroditevorstellung ausgeübt haben: Die Kräfte des griechischen Bodens haben diese fremde Gestalt durchdrungen und sie von der ursprünglichen orientalischen Rohheit zu der unvergleichlichen Feinheit und Würde entwickelt, die wir in den vorzüglichsten Aphroditebildern der Dichtung und der Kunst bewundern.

Aphrodite ist wie mehrere ihrer semitischen Gegenbilder zunächst eine Göttin des fruchtbaren Naturlebens. „Im Frühling", sagt der Hymnus, „schreitet sie durch die Waldung zum geliebten Manne, und wo sie sich blicken lässt, folgen ihr schmeichelnd die Thiere des Gebirges und huldigen dem süssen Triebe". Hier ist das Hauptmotiv des Aphroditemythus berührt, das sie zu gleicher Zeit als Göttin der Natur und der Liebe erscheinen lässt. Dieser Gedanke ist am deutlichsten in dem Adonismythus ausgedrückt. Der syrische Adonis (cfr. 'adon — Herr), der noch in jungem Alter seinen Tod unter den Klauen des Bären findet, versinnlicht das schnelle Hinsterben der Frühlingsvegetation unter dem Brande des Sommers; ihn sucht die Göttin der Naturkraft auf, schenkt ihm ihre Liebe und jammert über sein Verschwinden. So sucht sie auch in dem Hymnus den trojanischen Anchises bei seinen Heerden auf, so verliebt sich die karthagische Dido in dessen Sohn Aeneas und muss ihn wegziehen sehen. Mehr oder weniger beruhen alle diese Sagen auf demselben Mythus; auch die Erzählung vom Hylos gehört zu diesem Kreis. Dagegen scheinen Verhältnisse wie die zu Paris und zu dem kyprischen Aphroditepriester Kinyras nur aus der Neigung der Göttin, junge Männer zu beglücken, entstanden zu sein.

Bekanntlich trat die Liebesgöttin später in zwei Gestalten auf, theils als eine Pandemos, die Venus der niedrigeren Liebe, theils als die himmlische Urania. Diese Unterscheidung ist aber eine rein philosophische und hat in der wirklichen Mythologie keinen Anhalt. Pandemos ist Aphrodite geworden durch die Verschmelzung mit einer alten politischen Gottheit Pandemos („aller Demen"), und sie ist dadurch zur „Einigerin des Volkes" geworden. Nur durch ein Missverständniss des Wortes ist diese ganz ethische Aphrodite zu der sinnlichen Vulgivaga geworden, als deren edleres Gegenbild man nun aus der Tempelaphrodite mit ihren Hierodulen durch reine Spielerei mit Begriffen eine ideale Urania gemacht hat (Usener).

Ein ganz fremder Gott, dem nichts in der altgriechischen Götterwelt entsprach, dazu nachweisbar eine späte Erscheinung in Griechenland, war Dionysos (Bakchos). Thrakischen Ursprungs ist sein Cult; dort bei dem nördlichen Nachbarvolk der Griechen, das mit klein-

asiatischen Stämmen so vieles gemein hatte, „ging seine Feier auf Bergeshöhen vor sich in dunkler Nacht, beim unsteten Licht der Fackelbrände. Lärmende Musik erscholl, der schmetternde Schall eherner Becken, der dumpfe Donner und dazwischen hinein der zum Wahnsinn lockende Einklang der tieftönenden Flöten. Von dieser wilden Musik erregt, tanzt mit gellendem Jauchzen die Schaar der Feiernden. Meist waren es Weiber, die bis zur Erschöpfung in diesem Wirbeltanze sich umschwangen. Wild flattern die Haare, Schlangen, dem Sabazios heilig, halten die Hände; sie schwingen Dolche oder Thyrsosstäbe, die unter dem Epheu die Lanzenspitze verbergen. So toben sie bis zur äussersten Aufregung aller Gefühle und im heiligen Wahnsinn stürzen sie sich auf die zum Opfer erkorenen Thiere, packen und zerreissen die eingeholte Beute und reissen mit den Zähnen das blutige Fleisch ab, das sie roh verschlingen"[1]. Dieser orgiastische Cult war dem altgriechischen Wesen ganz fremd, und bei Homer kommt er gar nicht zum Vorschein. Auch war Dionysos dem Homer kein Gott des Weines, und wir haben Grund zur Vermuthung, dass er erst später diesen Charakter erworben hat; denn die ältesten Dionysosfeste wurden um die Wintersonnenwende gefeiert, also gar nicht zur Zeit der Weinlese. In dem homerischen Hymnus von der Schifffahrt des Dionys, dessen Inhalt wir bei Ovid wiederfinden, ist er aber schon der ausgeprägte Weingott und zwar derselbe sorgenlose Jüngling, obgleich ein mächtiger, furchtbar sich rächender Gott, den wir als die später allgemeine Bacchusgestalt kennen. Mit dem Wein und der Demokratie verbreitete sich der berauschende, volksthümliche Cultus über Griechenland, und der Weingott wurde als ein Förderer der Cultur und ein Meister der Fröhlichkeit gepriesen. Mit vielen Gottheiten wurde er verbunden, ein Sohn des Zeus, der das unzeitig geborene Kind vor Heras Eifersucht in seiner Hüfte verbarg. Semele, die Mondgöttin, die ihm als Mutter zugelegt wurde, war die Tochter des Kadmos und führte den Weingott in die mächtigste Familie Thebens hinein; Ariadne, seine Braut, ist auf mehreren griechischen Inseln bald eine Aphrodite, bald eine Kore. Mit Apollo wird Dionysos zusammen verehrt, mit Herakles gepaart und Pan wird allmählich in den Schwarm der Bacchantinnen eingereiht. In dem alten beliebten, phallischen Cult wird Dionysos ein Hauptführer, und andere mächtige Symbole werden ihm beigelegt; so wird er als der „würdige Stier" angerufen: auch an dem Thier des kretischen Zeus und des Herakles hat er also

[1] Rohde, Psyche 303.

seinen Theil. Einige meinen, dass Dionysos überhaupt als Stier gedacht worden ist. In den olympischen Götterkreis aufgenommen, erreicht Dionysos die vollkommene göttliche Würde und führt selbst seine einst vom Anblicke des Zeus erschlagene Mutter von der Erde zu den Unsterblichen hinauf.

Den thrakischen Dionysosdienst hat ROHDE treffend unter die epidemische Tanzsucht eingereiht, die auch im Mittelalter von Zeit zu Zeit Europa heimgesucht hat. Der Zweck dieses wilden Treibens war indessen nicht nur der sinnliche Taumel, sondern eine Ekstase, vermöge der man sich, wie die tanzenden Zauberer der Wilden und die Fakire, in directe Seelengemeinschaft mit göttlichen Mächten versetzen will. Darin berührt sich das Mänadenwesen mit der Mantik und der prophetischen Weissagung. In Griechenland, wo diese Schwärmerei sich so gut wie ungehindert verbreitete, hat der Bacchusdienst allerdings unsägliches Unheil gestiftet. Menschenleben sind schaarenweise diesem Toben zum Opfer gefallen und zwar auf die abscheulichste Weise: die Mänaden haben kleine Kinder Glied für Glied zerrissen und von dem dampfenden Fleische gefressen; an sexuellen Ausschweifungen wird es bei den phallischen Culten auch nicht gefehlt haben. Wie es aber diesem wunderbaren Volke immer gelang, selbst aus den rohesten Impulsen etwas Werthvolles für sich zu gewinnen, so auch in diesem Falle. Die unmittelbare, lustige Seite der ländlichen Feste des Weingottes hat das griechische Gemüth belebt, die Kunstformen erweitert und entwickelt. „Für die lyrische Poesie", sagt WELCKER, „hat Dionysos den Kitharöden Apollo begleitet und ergänzt, das Drama aber hat er erzogen. In das Lyrische griff er ein durch die gesteigerte, in Lust und in Trauer die Brust erschöpfende Empfindung, wie besonders in Lesbos, Korinth, Sikyon; das Drama erschuf er, ausgehend von Trauerchören und von lustigem Mummenschanz, der von der befreundeten Ziegenheerde seine Maske nahm, von Schimpfspielen und Spott und Hohn, feierlichen und possenhaften Aufzügen".

Neben diesem bekannteren Einfluss hat besonders ROHDE eine andere Einwirkung des Dionysosdienstes hervorgehoben, nämlich die auf das mantische Wesen in Griechenland. Das Bündniss mit Apollo, das für die Verbreitung des dionysischen Cults in so hohem Maasse förderlich war, wirkte zugleich auf den apollinischen zurück und diese Nachwirkung ist besonders in der Praxis des delphischen Orakels zu verspüren. Die Inspirationsmantik, die wir in historischer Zeit kennen, war nicht die altherkömmliche in Delphi. Zur Zeit der Gäa und des Python hatte die Erdgottheit unmittelbar zu der Seele des Träumenden geredet; mit Apollo wurde diese primitive Offenbarung von der Wahr-

sagung durch Zeichendeutung abgelöst; seit der Verbindung mit Dionys sehen wir ihn aber dieser Art der Wahrsagung untreu werden und sich der Weissagung in der Ekstase zuwenden, ebenso wie sie an dem dionysischen Orakel zu Amphikleia von besessenen Priestern getrieben wurde. Ja auf Apollo selbst wirkt dieses dionysische Element. „Von nun an kann er, der sonst so gehaltene, stolze und spröde, mit Beinamen bezeichnet werden, die bacchische Erregung und Selbstvergessenheit ausdrücken. Er heisst der Schwärmende, der Bacchische, ‚der epheugeschmückte Apollo'. Er ist es nun, der vor allen Göttern die ‚Raserei' in menschlichen Seelen hervorruft; es gründen sich Orakelstätten, an denen Priester und Priesterinnen in rasender Verzückung verkünden, was ihnen Apollo eingiebt." „Von dieser dionysischen Mantik ausgehend, sehen wir dann in der Zeit gegen das sechste Jahrhundert prophetische Gestalten sich bewegen, die ohne Anschluss an bestehende Gemeinden, rein durch unmittelbar göttliche Gnadengabe zu ihrem Werke bestellt, in den Ländern umherziehen. Das Auftreten solcher von der Gottheit inspirirten Propheten gehört zu den bezeichnenden Erscheinungen des Religionslebens jener verheissungsvollen Zeit, welche dem philosophischen Zeitalter der Griechen unmittelbar vorangeht." „Sagenhafte Namen wie die der Sibylle und des Bakis deuten uns die Art dieser prophetischen Vorstufe der griechischen Weisheit an[1]."

§ 109. Halbgötter, Heroen und Dämonen.

Unter den Halbgöttern der Griechen ist Herakles der populärste und zugleich der vornehmste, ja seine Aufnahme in den Himmel stellt ihn zuletzt in die Reihe der olympischen Götter. Die Entwickelung dieser für das Griechenthum so charakteristischen Sagen- und Göttergestalt ist ganz problematisch. von Wilamowitz erklärt die Verehrung des Herakles durchaus euhemeristisch: der dorische Kämpe sei wirklich ein Held und ein Stammführer gewesen, dessen gewaltige Thaten noch spät in der Erinnerung seines Stammes feststanden und zu seiner Verehrung als Heros und Halbgott geführt haben, während andere Stämme der Hellenen, die seine Macht an sich selbst erfahren mussten, wie z. B. der attische, in ihm den Dämon gesehen haben, den man bewunderte und fürchtete und nach dessen Hülfe man zuletzt verlangte. So wird er allmählich der Gottessohn, „den Zeus erzeugte, damit er Göttern und Menschen eine Wehr in allen Nöthen sei". „Mensch gewesen, Gott geworden, Mühen erduldet, Himmel erworben", in diesen Worten

[1] Rohde, Psyche, 347—348. 352.

sammelt v. Wilamowitz das Bild des Herakles, „an den die Hellenen, alle Hellenen geglaubt haben".

Wie dem auch sei, dass in der Heraklesgestalt Göttermythen nachweisbar sind, dass wir sogar in mehreren Zügen einen Stiergott und Zusammenhang mit dem tyrischen Melkarth finden, lässt sich nicht leugnen. Nach der Meinung Usener's ist Herakles wie mehrere der denaturirten Götter erst zum irdischen Helden geworden, indem er mit den adeligen Geschlechtern verbunden worden ist, und es weben sich nun eine Menge von beliebten Sagen und Märchen um den populären Helden, bis er von der Dichtung auf einmal als die übermächtige Menschenkraft und als der grosse Dulder verherrlicht wird, dem zuletzt göttliche Würde zuerkannt wird. Dass Sage und Mythus bei der Ausbildung einer solchen Gestalt zusammengearbeitet haben, ist von vornherein anzunehmen, und vielleicht lassen sich die beiden entgegengesetzten Erklärungen der Entstehung des Herakles in einem solchen doppelten Process vereinigen. Wahrscheinlich ist die Annahme, dass die Heraklessage von dem östlichen Mittelgriechenland, wo er als Gott seinen Cult hatte, nach anderen Gegenden sich verbreitet und da, wie bei den Dorern, mit den localen Heldensagen sich verschmolzen hat. In der Erniedrigung und Erhöhung des Herakles findet E. Meyer Andeutungen eines Naturschauspiels; solches mag von seiner Höllenfahrt und Selbstverbrennung gelten; ob man aber die vielen Erzählungen von der Knechtung des Herakles, die man auch anderswo als Märchen findet, ohne weiteres als abgeschwächte Formen des Naturmythus zu betrachten hat, darf man gewiss bezweifeln. Mehr aber als dieser unsichere Ursprung sind für die Religionsgeschichte die vielen Cultusbeziehungen und die typische Gestalt des Herakles wichtig.

Wie bei Herakles, so ist bei den meisten Halbgöttern Griechenlands die doppelte Möglichkeit gegeben, ihren Ursprung als einen göttlichen oder als einen menschlichen zu erklären. Von mehreren der homerischen Heldengestalten gilt mit Bestimmtheit, dass sie ursprünglich griechische Localgötter gewesen sind. Solche findet man unter den Heroen bei den Griechen öfter: in Böotien, Attika, Argolis, Lakonien, am wenigsten bei den Ioniern. Der Tempel des Zeus Agamemnon in Lapersai erzählt uns schon, dass hier ein alter Localgott Agamemnon mit dem Zeus identificirt worden ist; auch in Mykenai und Chaironeia hatte dieser seinen Cult. An der letzteren Stelle war das Cultsymbol sein Scepter, welches seinen eigenen Priester hatte, in dessen Hause es aufbewahrt und mit Speiseopfern verehrt wurde. Nicht nur Klytaimnestra ist mit diesem Agamemnoncult verbunden, sondern auch Kassandra und die mit ihr später verschmolzene Alexandra. Letztere

ist eine alte stadt- und männerschirmende Göttin gewesen, die sowohl in Amyklai wie in Leuktra ihren Tempel hatte. Noch deutlicher erscheint die mit Menelaos verbundene Helena als lakonische Göttin, und zwar scheint sie eine alte Baumgöttin zu sein, an deren Platane die spartanischen Jungfrauen in dem Hochzeitslied geloben, einen Lotoskranz aufzuhängen und Oel aus einer silbernen Flasche auszugiessen. Von einer Helena δενδρῖτις ist auch sonst die Rede. Auch den Menelaos hat man mit einem ähnlichen Baumcultus verehrt. In Sparta hatte Helena ein Heiligthum, wo sie wahrscheinlich als Beschützerin der Jungfrauen besonders verehrt wurde; die bekannte Erzählung Herodots, in der die Helena hier ein hässliches Kind zu der schönsten Frau in Sparta gemacht hat, deutet darauf, wie auch das Fest Heleneia, bei dem die spartanischen Jungfrauen in einem Korbwagen in ihren Tempel hineinfuhren. Die Sage vom Raube der Helena hat nicht nur die homerische Gestalt, wo Paris der Entführende ist, sondern auch eine dem Homer ganz fremde Form, in der sie von Theseus geraubt wird, als sie im Heiligthum der Artemis ὀρϑία den Reigen tanzte oder opferte.

Sehr verbreitet war der Cultus des Diomedes, besonders in Unteritalien, dessen Colonisation er vielfach begünstigte; es wurden ihm Pferde geopfert, dasselbe Thier, mit dem er in der Iliade so oft in Verbindung gesetzt wird. Der Pferderaub, der da als seine charakteristische That beschrieben wird, ist ein echt mythologisches Motiv, das von dem Helden auf den Gott zurückweist. Schon im Alterthume hielt man den thrakischen Diomedes, der die Fremden seines Landes seinen rasenden Hengsten vorwarf, für eine Gottheit, einen Winter- oder Sturmkönig, dessen Pferde die rasenden Wellen an der Küste Thrakiens waren. Den Sohn der Thetis, den durch die Kraft der Gewässer unverwundlichen, den schnellfüssigen Achilles, dessen Name dem des Flusses Acheloos so ähnlich klingt, haben seit Welcker schon etliche Mythologen für einen Wassergott gehalten. In der That ist Achilles an mehreren Küsten als Herr des Meeres verehrt worden; so an den Küsten des Peloponnes und in späterer Zeit besonders im schwarzen Meere; auf Leuke, einer kleinen Insel an der Mündung der Donau, stand sein Tempel und Orakel, wo den Seefahrenden und Schiffbrüchigen Rath ertheilt wurde; auch offenbarte Achilles sich dem Schiffer im Traume; auf dem Maste sass er und zeigte ihm den sicheren Weg zum Hafen.

Um diese Verwandlung alter Gottheiten in epische Helden oder andere irdische Wesen zu erklären, hat Usener auf zwei Vorgänge aufmerksam gemacht. Erstens kann man beobachten, wie die Götter,

indem die ritterlichen Familien ihre Herkunft von ihnen ableiten, immer mehr selbst als ritterliche Personen aufgefasst werden, und die epische Dichtung, die am liebsten mit concreten irdischen Gestalten arbeitet, stellt sie so menschlich wie möglich dar. Zweitens sind viele dieser Sagenfiguren deutlich genug abgesetzte Sondergötter; insofern diese nämlich nicht in die grösseren Gottheiten aufgehen, sind sie oft geneigt, ihren göttlichen Charakter zu verlieren und ihr Leben in anderen Formen fortzuführen, entweder als Dämonen und Unholde oder als menschliche Personen der Sage oder des Märchens. Von solchen abgesetzten Göttern findet man eine ganze Menge in der Odyssee.

Gleichzeitig mit diesen beiden degenerativen Vorgängen besteht jedoch die Neigung der Griechen, berühmten Helden göttliche Ehre zu erweisen und sie als göttliche Wesen zu betrachten, und diese Art der Heroisirung geht durch die ganze griechische Geschichte: man braucht nur auf die Erhebung des Harmodios und Aristogeiton hinzuweisen. Das vorzügliche Loos, das solchen Lieblingen des Volkes und der Götter zufiel, war vor allem die Theilnahme an der Unsterblichkeit der Götter, d. h. nicht nur die blosse Fortsetzung der Existenz nach dem Tode, sondern ein erhöhtes, freudiges, seliges Leben. Diesen Zustand erhalten sie am häufigsten durch Entrückung, durch ein plötzliches Versetztwerden, sei es nach dem Tode oder schon bei Leibes Leben, an einen seligen Ort, Elysium, die Inseln der Seligen, die Fluren am Okeanos o. ä., eine Stelle, die indessen gewöhnlich von dem Aufenthalt der Götter unterschieden ist.

Wo so verschiedenartige Ursachen zusammenwirkten, kann es uns nicht Wunder nehmen, dass die Bezeichnungen von Heros, Halbgott, Göttersohn ziemlich fliessend wurden. Die epische Dichtung bildete die Heldengestalten aus. In den chthonischen Culten wurden die Heroen verehrt. Manche locale Sagen und Cultbeziehungen lebten in einer lebendigen Heroenverehrung fort. Wo wir aber also die Ursachen der Ausbildung des Heroencults in historischen Beziehungen finden, wird Deneken wohl Recht behalten, dass dieser Heroencult grösstentheils in historischer Zeit entstanden ist. Als die historische Periode, worin dies stattfand, nimmt Deneken das 7. oder 8., höchstens das 9. Jahrhundert an. Erst damals waren die Bedingungen vorhanden, aus welchen der Heroencult hervorgehen konnte: der Verfall mehrerer alten Göttercülte, das Bedürfniss, einzelne Stammheroen mit den Göttern in Beziehung zu bringen, die Entstehung genealogischer Epen zur Verherrlichung der Fürsten, die Erhebung der Todtenpflege zum Todtencult, vor allem die erst jetzt vollkommene Sesshaftigkeit des

Volkes, wobei Localculte entstehen konnten, wie es die griechischen Heroenculte vielfach sind. Als Hauptursache gilt uns aber mit Ed. Meyer[1] der Einfluss des Epos, der soviele ursprünglich göttliche Wesen als Heroen darstellt und eine eigene Klasse von Helden zwischen Göttern und Menschen einführt.

Neben den Halbgöttern stehen nach griechischer Vorstellung die Dämonen als Wesen zwischen Menschen und Göttern. Während der Halbgott aber als die plastische Einheit des Menschlichen und Göttlichen auftritt, muss man den Dämon vielmehr als ein Wesen bestimmen, das weder Mensch noch Gott ist, das sich aber als eine göttliche Einwirkung auf die Menschen offenbart. In der epischen Sprache bezeichnet das Wort δαίμων allerdings oft dasselbe wie θεός. Die eigentliche Bedeutung des Wortes ist aber schon hier eine ganz besondere; „Was plötzlich wie eine Schickung von oben an uns herantritt, was uns beglückt, was uns betrübt und beugt, erscheint der gesteigerten Empfindung als ein göttliches Wesen; für dieses Wesen ist der Gattungsbegriff δαίμων, und es ist dabei unwesentlich, ob hinter dem Daimon ein nennbarer persönlicher Gott steht oder nicht. Epileptische Zufälle, Aeusserungen von Geistesstörung und Tobsucht sind sichere Anzeichen dafür, dass ein Dämon Besitz von dem Menschen ergriffen hat: der Seher oder Winkelpriester weiss dann aus den Symptomen zu schliessen, welche Gottheit es ist, die durch Opfer versöhnt werden muss“ oder — wenn wir uns auf einer niederen Glaubensstufe befinden — „wer der besondere Dämon ist, der in dem Menschen seine Wohnung aufgeschlagen hat und durch die Mittel magischer Beschwörung gebannt und ausgetrieben werden muss“. Eine besondere Bedeutung hat der Dämon als persönlicher Schutzgeist oder Plagegeist des Menschen, der ihn durch's Leben begleitet, seine Gedanken, Wünsche und Wege lenkt. Der Gedanke, dass dem Menschen bei der Geburt ein Dämon mitgegeben wird, ist in der Zeit der Orphiker, des Theognis und Pindaros bereits fertig, wie er denn auch um die gleiche Zeit in den Worten εὐδαίμων und εὐδαιμονία fixirt worden ist. Die Philosophen versuchten dem Begriff eine psychologische Deutung zu geben: „Das Gemüth ist dem Menschen sein Dämon“ sagt Herakleitos, die Volksvorstellung lebte jedoch, von solchen Abstractionen unberührt, weiter fort und in das Christenthum hinein[2].

---

[1] II § 277.

[2] Vgl. Usener, Götternamen, S. 291 ff.

§ 110. Die Mythen bei den Griechen.

Eine Geschichte der griechischen Religion hat sich nicht mit der sog. Mythenerklärung zu befassen. Die Entstehung der Mythen gehört in eine vorhistorische Zeit. Wir haben hier nur zu untersuchen, welche religiöse Bedeutung die Griechen den Mythen beimassen. Merkwürdig genug betrachteten sie allgemein Homer und Hesiod, deren freie Stellung den Mythen gegenüber wir bereits kennen, als die ächten Repräsentanten und fast officiellen Zeugen des mythischen Zeitalters.

Die Mythen verdankten bei den Griechen ihre Bedeutung für das religiöse Leben am meisten ihrem Zusammenhang mit dem Cultus. Bald waren sie einfach aus dem Cultus entstanden, aetiologische Mythen zur Verherrlichung gewisser Cultusstätten oder Erklärung gewisser Bräuche; bald war der Zusammenhang zwischen Mythus und Ritus so ursprünglich, dass wir die Frage der Priorität nicht mehr beantworten können. Dieser Zusammenhang mit dem Cultus ist der Grund der Lebensfähigkeit mancher Mythen; so bildeten die Erzählungen vom Raub der Kore, vom ἱερὸς γάμος, von der ἀποδημία Apollo's den Inhalt entsprechender Ceremonien. In religiöser Hinsicht waltete ein grosser Unterschied ob zwischen Mythen, die auf diese Weise mit dem Cultus verwachsen waren, und anderen, denen diese Beziehung fehlte, wie der Titanomachie, dem Streite zwischen Apollo und Hermes, den Mythen von den Liebschaften der Götter. Während die meisten Mythologen entweder von der Naturbedeutung der Götter, wie die vergleichende Mythologie sie lehrt, oder von der homerischen Gestalt der Mythen ausgehen, sollte eine eigentlich griechische Mythologie gerade diese Beziehung auf den Cultus in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung rücken.

Ein zweiter Grund für die Lebensdauer der Mythen war der Gebrauch, den die bildende Kunst und die Poesie davon machten. Die Kunst nahm immer wieder die alten Gestalten und Geschichten zum Thema und erhielt sie dadurch beim Volk lebendig. Wir können von der bloss artistischen und decorativen Behandlung, wie sie auf den meisten Vasen vorkommt, diejenige unterscheiden, welche wirklich religiöse Bedeutung hatte, die Mythen zu Trägern religiöser Ideen machte. So hatte Phidias eine Reihe mythischer Scenen an dem Thronsessel des olympischen Zeus angebracht: die thebanische Sphinx, die Niobiden, die Thaten des Theseus und Herakles und manches Andere; über allen dargestellten Leiden und Thaten thronte der Gott in erhabener Herrlichkeit. Ueberhaupt hat die Plastik mächtig gewirkt, nicht bloss um eine Vermenschlichung der Götter, sondern um eine vergötterte

Menschlichkeit darzustellen. In typischer und doch individueller Gestalt stellt die griechische Plastik die höchsten Ideale in den Göttergestalten dar. Aehnlich verfuhren die Tragiker, indem sie die alten Mythen und Heldensagen in ihren Dramen mit neuem Geist erfüllten. Diese Behandlung der Mythen in der Blüthezeit der griechischen Kunst ist durchaus nicht allegorisch; die alten Formen wurden verherrlicht und neu belebt. So haben Kunst und Poesie den Griechen ihre alten Götter und Mythen, wenn auch vielfach in neuer Gestalt, bewahrt und vergegenwärtigt. Die Mythologie bildete keineswegs den Inhalt des Glaubens der Griechen; die mythische Tradition erlosch aber nicht, so lange manche der höchsten und besten Ideen im mythischen Gewande vorgetragen wurden.

Freilich musste dieselbe Ursache auch einen Conflict zwischen den neuen Ueberzeugungen oder Bedürfnissen und den alten Formen der Mythologie hervorrufen. Sobald man ethische Anforderungen an die Götter stellte oder sobald der Geist der Aufklärung an den Ungereimtheiten der alten Mythen Anstoss nahm, suchte man dafür eine Erklärung oder man bekämpfte sie. Beides kam bei den Griechen schon sehr früh vor. Die interessante Geschichte der griechischen Ansichten über ihre eigene Mythologie haben am besten Petersen und vornehmlich Grote skizzirt, der auf die wichtige Rolle hinweist, welche diese Mythenerklärung im geistigen Leben der Griechen einnimmt, und mit feinem Verständniss die Nuancirung in den Stimmungen der grössten Männer Griechenlands der Mythologie gegenüber zeichnet und die Hauptrichtungen der Mythenerklärung beschreibt. Noch Plutarch weist auf den Widerspruch hin: ὅτι τῷ θεῷ καλὰς μὲν ἐπικλήσεις καὶ φιλανθρώπους ἀεί, ἄγρια δ' ἔργα καὶ βάρβαρα καὶ γαλατικὰ προστίθησιν[1].

Da der Verlust zahlreicher Schriften der Griechen selbst über ihre Religion zu bedauern ist, müssen wir die griechischen Ansichten über die Götter und Mythen meist aus Fragmenten und gelegentlichen Notizen in der Litteratur entnehmen. Die Ernte ist auch so noch gross genug. Eine Zeit, in welcher die Griechen ihren Mythen naiven Glauben schenkten und darin ihre Anschauungen über die Götter ausgedrückt fanden, kennen wir nicht. Die griechischen Denker und Dichter, von Homer und Hesiod an, standen alle der Mythologie kritisch gegenüber; entweder liessen sie die Mythen einfach bei Seite oder sie deuteten sie für ihre Zwecke um: das Letztere mehr als das Erstere, weil sie der mythischen Tradition doch noch genügend Werth beilegten, um sich mit ihr auseinanderzusetzen.

---

[1] Plutarch, adv. Stoicos, 32.

Die Opposition gegen die Mythen war bei den Griechen viel älter als die Zeit, welche wir gewöhnlich als die Periode der Aufklärung bezeichnen, die der Sophisten. Bereits im 6. Jahrhundert und früher nahmen die Philosophen eine durchaus freie Stellung ein, und griff Xenophanes sowohl die anthropomorphische Gestalt der Götter als die ethischen Fehler, welche Homer ihnen angedichtet hatte, lebhaft an. Schon vor Sokrates finden wir die Vorläufer fast aller Richtungen der späteren Mythenerklärung vor. Theagenes aus Rhegion setzte allegorisch die Götter in ethische Begriffe um: Athene Klugheit, Ares Unverstand, Aphrodite Begierde. Sokrates' Zeitgenosse Herodoros aus Heraklea scheint Erklärungen im Sinne des späteren Euhemerismus vorgetragen zu haben: Herakles habe von Atlas physische Kenntnisse erlangt, Prometheus sei ein skythischer König gewesen, den seine Unterthanen gefesselt hatten. Die physische Mythenerklärung führt man vielfach auf Anaxagoras zurück, dessen Freund Metrodoros aus Lampsakos sie auch auf die Heldensage anwandte und lehrte, Agamemnon sei der Aether. Der Sophist Prodikos sah in der Mythologie die Vergötterung derjenigen Gegenstände, die den Menschen nützlich sind: Sonne, Mond, Flüsse, Quellen, Feuer (Hephästos), Brod (Demeter), Wein (Dionysos), eine Richtung, welcher auch der Komiker Epicharm folgte:

> ὁ μὲν Ἐπίχαρμος τοὺς θεοὺς εἶναι λέγει
> ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρας.

Dass Sokrates die Erklärungen der Mythen verspottete, für welche man Bauernweisheit bedürfe (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), und meinte, man solle lieber sich selbst ergründen als die alten Mythen, wissen wir aus einer berühmten Stelle bei Plato[1]).

Merkwürdig ist die Stellung, welche die Dichter und Historiker des 5. Jahrhunderts zu den Mythen einnehmen. Es versteht sich von selbst, dass dieselben für alle ohne Ausnahme manches Anstössige enthielten; die einen verdeckten es aber so viel als möglich, die anderen hoben es hervor. Bald half eine kluge Auswahl das Schlechte verschweigen, bald deutete man es um, bald bekämpfte man es nachdrücklich. Die beiden ersteren, sanfteren Formen der Kritik übten Pindar, Aeschylos und Sophokles: wer sie liest, empfängt nicht den Eindruck, dass die griechische Mythologie so viel Unsittliches und Unvernünftiges enthält; die widrigen Züge sind ausgemerzt und die Geschichten durchweg verklärt. Dagegen versäumte Euripides nie, ein hässliches Licht auf die Götter fallen zu lassen und den Wider-

[1] Plato, Phädros, 229. S. auch Xenophon, Memor. I, 3, 7.

spruch zwischen den Mythen und seinen eigenen Ansichten zu betonen. Ganz eigenthümlich verfuhr Herodot mit den mythischen Erzählungen. Er war ein gläubiger, sogar oft ein leichtgläubiger Mann; allzu starken Zumuthungen an seinen Glauben wusste er sich aber zu entziehen. So giebt er zu verstehen, Herakles könne doch nicht ganz allein mehrere Tausend Menschen getödtet haben, und es ist ihm willkommen, dass die Erzählung der thebanischen Priester von zwei Frauen, welche das dodonäische und das lybische Orakel gestiftet hätten, ihn von den unbequemen redenden Tauben der dodonäischen Legende befreite. Viel weniger Interesse für die Mythologie bekundet Thukydides; wo er die Mythen berühren muss, schränkt er sie innerhalb der Grenzen des Wahrscheinlichen und Möglichen ein: den trojanischen Krieg betrachtet er als ein grosses politisches Ereigniss.

Im dritten Jahrhundert trat zum ersten Mal der Gegensatz zwischen der pragmatischen und der allegorischen Richtung scharf zu Tage, der hinfort die Mythenerklärung beherrscht hat. Die erstere war die des Euemeros, der entdeckt haben wollte, was Mehrere vor ihm, auch Theophrastos, nur nicht so systematisch behauptet hatten, dass die Götter blosse Menschen gewesen wären. Die Stoa vertrat die allegorische Richtung: sie machte die Götter und Mythen zu Kräften und Vorgängen in der Natur oder zu ethischen Eigenschaften. So liess Kleanthes in seinem bekannten Hymnus Zeus für das Weltprincip nach stoischer Lehre eintreten, und ähnliche Erklärungen sollen Chrysipp's Bücher von den Göttern enthalten haben. Kronos verwechselte man mit Chronos, der Zeit; Athene hiess Tritogeneia, weil sie die dreifache Weisheit, die physische, ethische und logische, in sich vereinigte. Die ethischen Allegorien kamen bei den Stoikern in zweiter Linie, waren aber nicht weniger beliebt.

In einer einigermaassen vollständigen Geschichte der Mythenerklärung wären viel mehr Namen und Werke zu nennen, als die hier beispielsweise angeführten. Wir wollten bloss darthun, wie die Griechen sich ihre Mythen zurechtlegten und den Zwiespalt zwischen deren Inhalt und dem des Bewusstseins behandelten. Dabei war einerseits der rege wissenschaftliche Sinn dieses Volks thätig und suchte auch hier den Thatbestand zu erklären, andererseits war man noch häufig bestrebt, einen Wahrheitsgehalt als verborgenen Sinn der Mythen zu retten.

§ 111. Der Cultus.

Es ist schwer die Stelle, welche der Religion im griechischen öffentlichen Leben überhaupt eingeräumt war, richtig zu bestimmen. Der Cultus war eine Angelegenheit des Staates: der Bürger hatte

ohne Weiteres das Recht und die Pflicht, sich daran zu betheiligen; der Staat bestrafte Hierosylie, alle Eingriffe in die Rechtssphäre der Götter, alle Angriffe auf das ἱερόν. Der Staat trug die meisten Kosten des öffentlichen Cultus und ruhte selbst auch auf religiösen Grundlagen. Die Alten konnten sich die Familie, den Stamm, selbst künstlich gemachte Abtheilungen, wie die Phylen des Kleisthenes, und auch den Staat nur als Cultusgemeinschaften denken; der Staat betrachtete dementsprechend seine Culte als die Bedingung seiner Existenz. Sehr richtig, obgleich einseitig und Griechisches und Römisches allzuviel identificirend, hat Fustel de Coulanges[1] diese Beziehungen entwickelt. Bezeichnend ist auch, dass Sage und Geschichte die grossen Gesetzgeber, wie Solon und Lykurg, unter der Aufsicht oder auf den Antrieb der Götter, oft des delphischen Orakels, wirken lassen. So waren es die Götter, welche die Staatsverfassungen gegeben hatten, und von denen die gesellschaftliche Ordnung abhing. Die Religion bildete somit bei den Griechen kein Gebiet für sich; die Bürgerpflicht hatte einen religiösen Charakter, und die religiöse Pflicht war ein Gesetz des Staates. Freilich ruhte der Staat nicht auf religiösen Ueberzeugungen, sondern auf Culthandlungen, die Gesetze schrieben keine Gesinnung vor. Es war entschieden eine Ausnahme, wenn man eine innere Frömmigkeit officiell einschärfte, wie es in der allerdings jüngeren Einleitung zu den Gesetzen des lokrischen Gesetzgebers Zaleukos geschieht. Gewöhnlich bestand die Frömmigkeit nur in einer äusseren Praxis. Man musste den Göttern dienen νόμῳ πόλεως, ohne an der väterlichen Ueberlieferung zu rütteln, denn, wie ein hesiodisches Fragment sagt: ὥς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος, ἄριστος[2]. Dies klingt fast wie eine Aeusserung religiöser Indifferenz, war aber im Alterthum nicht skeptisch gemeint. Der Staat hielt den öffentlichen Cultus aufrecht, ahndete, was diesen zu gefährden schien, pflegte aber keine religiösen Ueberzeugungen. Die ganze Erziehung des Volks auch in religiös-sittlicher Hinsicht blieb den Philosophen und Dichtern überlassen, gleichviel ob sie Gläubige oder Freigeister waren. Selbst auf der öffentlichen Bühne durfte man sich den frivolsten Spott und die heftigsten Invectiven gegen die Götter erlauben. Auch die individuelle Praxis war frei: es gab keine Inquisition, die untersuchte, ob einer fleissig seinen Religionspflichten nachkam. Wohl waren die Athener den Neuerungen abhold und beschuldigten ziemlich rasch Künstler und Dichter, wie Phidias, Euripides, Aristoteles der Gott-

[1] La cité antique.

[2] Bei Porphyr., de abstin. II 18.

losigkeit; in anderen griechischen Staaten fanden aber die aus Athen Vertriebenen meist eine sichere Zufluchtsstätte. In den Religionsprocessen gegen manche Philosophen, Anaxagoras, Protagoras und Sokrates, handelte es sich wohl meist um Gefahren für die öffentliche Religion, den Staatscultus; freilich warum gerade diese Männer gefährlicher waren als mehrere andere, können wir nicht genügend erklären.

Wir wollen hier in gedrängter Uebersicht die Hauptpunkte des griechischen Cultus zusammenfassen. Uns steht dafür wohl ein reiches, keineswegs aber vollständiges Material zu Gebote. Der Cultus war in Griechenland local zersplittert, und von vielen Heiligthümern wissen wir nicht, was dort Sitte war. Die Ausgrabungen der Tempel bringen in dieser Hinsicht immer Neues an's Licht. Wir können also nur in grossen Zügen und beispielsweise über die griechischen Culte handeln. Genauer sind wir nur über die athenischen Culte unterrichtet.

Wir beginnen mit den heiligen Orten. Auch in der historischen Zeit hatten die Griechen manchen heiligen Hain (ἄλσος) und Bezirk (τέμενος), sie hatten Altäre (βωμός) unter freiem Himmel, wie wir sie schon aus Homer kennen. Die Tempel (ναός, ἱερόν) waren meist durch irgend eine Einfassung (ἕρκος, περίβολος) vom Treiben des gewöhnlichen Lebens geschieden. Viele Tempel standen auf Bergen, auf den Akropolen der Städte, eine Lage, die wohl nicht aus ästhetischen Motiven gewählt wurde. Die Tempel umgab eine religiöse Scheu: Reinheit war dort die erste Pflicht; kein Verbrecher durfte sie betreten; was man anderwärts wohl in den Tempeln duldete, namentlich Coitus, galt bei den Griechen als ein Frevel[1]. Zu mehreren Heiligthümern war der Zutritt verboten oder beschränkt: den Bezirk des Zeus Lykaios in Arkadien durfte Niemand, den Tempel der Athene Polias zu Tegea durften nur die Priester zu gewissen Zeiten betreten; anderswo waren gewisse Klassen ausgeschlossen, wie die Dorer vom Tempel der Athene auf der Akropolis Athens. Wegen ihres unantastbaren Charakters boten Altäre und Tempel eine Freistatt (ἄσυλον) für Schuldige, Verfolgte und Sklaven; auch bewahrte man im hinteren Raum mancher Tempel (θησαυρός) die Staatsschätze wie auch Privatvermögen auf. Obgleich die geweihten Orte vom gewöhnlichen Leben getrennt waren, so darf man doch den Gegensatz zwischen heilig und profan bei den Griechen nicht übertreiben. Auf dem Markt, im Rathsaal, im Gymnasium, im Wohnhaus, auf Strassen,

---

[1] Herodot II 64.

Wegen, an Ecken und Grenzen standen Altäre, Hermen, Bilder für Ἑστία πρυτανῖτις, θεοὶ ἀγυιεῖς, Ἑκάτη τριοδῖτις, Ζεὺς ὅριος, u. a. Auch in vielen Tempeln war der Zutritt dem Opferer oder dem Beschauer des Bildes nicht verwehrt.

Die Beschreibung der Tempel gehört in die Geschichte der Architektur. Sie bildeten meist auf einem Unterbau ein längliches Viereck mit einem flachenGiebeldache. Ueber ihre verschiedene Bauart, die meist durch die Säulen bedingt war, und über die Haupttempel zu Olympia, Delphi, Athen, Eleusis, Samos, Milet, Ephesos, Selinus u. a. kann man sich aus den Kunstgeschichten belehren. Was von manchen Tempeln und von Werken der plastischen Kunst übrig ist, erlaubt uns, ihre Bedeutung zu würdigen. Freilich muss man, um sich eine lebendige Vorstellung zu machen, die Phantasie zu Hülfe nehmen; namentlich wird die polychrome Ausstattung der Tempel wie der Statuen einen viel heiterern Eindruck gemacht haben, als wir ihn von den Ueberresten oder den Abbildungen empfangen.

Es gab allerlei Heiligthümer: grosse Tempel und kleine Kapellen. Die Tempel waren im Allgemeinen nach der aufgehenden Sonne orientirt, das Bild stand dann dem Eingang gegenüber, im westlichen Theil des Gebäudes. Die Heroa aber hatten ihren Eingang nicht gegen Osten, sondern gegen Westen, weil man sich dort die Oeffnung der Unterwelt dachte. Man kann die Tempel eintheilen in Culttempel, in welchen das heilige Cultusbild (ἄγαλμα) stand, die Cultusgegenstände aufbewahrt und die Cultusacte verrichtet wurden, und in Weihetempel (Telesterien) bei den mystischen Culten, wie zu Eleusis, in welchen auch die Eingeweihten sich versammelten. Daneben hat K. Bötticher aus den Agonaltempeln eine besondere Klasse gemacht, in welchen man die Geräthe für die feierlichen Processionen aufbewahrte und die Kampfpreise austheilte: so war das Parthenon für die Panathenäen, der Zeustempel zu Olympia für die olympischen Spiele bestimmt. In den Culttempeln brachte man nur die unblutigen Gaben auf dem Opfertische dar; die blutigen Opfer, die grösseren Versammlungen und feierlichen Aufzüge fanden ausserhalb des Tempels meist im heiligen Bezirk statt. In diesem Bezirk standen oft noch allerlei kleinere Heiligthümer und Altäre; dort und im Tempel selbst bewahrte man auch die Weihgeschenke und die Reliquien auf. Allerlei Leute, Könige, ja auch Staaten, ferner Handwerker, Privatleute widmeten Weihgeschenke (ἀναθήματα) verschiedener Art: bald Geräthe aus dem täglichen Gebrauch, selbst abgetragene Kleider, abgeschnittene Haare, bald kostspielige und kunstreiche Gegenstände oder die Kriegsbeute. Namentlich dem delphischen Tempel waren auf diese

Weise grosse Schätze zugeflossen. Auch wunderwirkende oder einfach ehrwürdige Reliquien gab es die Menge. Hier besass man einen Schulterknochen des Pelops, dort den Anker der Argonauten oder die Galeere des Theseus. Hier hatte man einen Altar aus der Asche verbrannter Opferthiere, dort sollte Herakles sogar aus ihrem geronnenen Blut einen aufgerichtet haben. Es liegt auf der Hand, dass sich im Zusammenhang mit solchen Merkwürdigkeiten locale Tempelsagen entwickelten, die wohl für das nationale Leben der Griechen ohne Bedeutung waren, aber doch in den einzelnen Gauen und Ortschaften mit Vorliebe erzählt wurden und ihr zähes Leben bis in die römische Kaiserzeit, wo Pausanias sie noch vorfand, fristeten.

Die Stellung der Priester war in Griechenland eine sehr geehrte, aber wenig einflussreiche. Die Priester bildeten keine geschlossene Kaste; hier und dort gab es wohl Priestergeschlechter, aber diese hingen untereinander nicht zusammen. Ebensowenig besassen die Priester die ausschliessliche Befugniss, die ἱερά zu verrichten; der Familienvater, das Geschlechtshaupt, der Feldherr, manche Magistrate wie der ἄρχων βασιλεύς zu Athen und die Könige zu Sparta brachten Opfer dar und übten die Aufsicht über das Religionswesen. Endlich waren die Priester in Griechenland weder Religionslehrer noch Seelsorger. Ihr Wirkungskreis war auf das einzelne Heiligthum, an welches sie gebunden waren, beschränkt: man war nicht Priester schlechthin, sondern Priester des Poseidon Erechtheus, des Apollo Patroos, des Zeus Bulaios und der Athene Bulaia zu Athen. Die Bedeutung eines Priesterthums wuchs mit der des Heiligthums; so konnte auch die delphische Priesterschaft wirklichen Einfluss ausüben. Auch hier kann man keine allgemeinen Regeln aufstellen, nur einige Hauptzüge zusammenstellen, die den Charakter der griechischen Priester kennzeichnen. Freilich kennen wir nur die athenische Priesterschaft einigermaassen vollständig[1].

Die Priester standen unter dem Schutz der Gottheiten, denen sie dienten; bisweilen stellten sie diese selbst vor; als Zeichen ihrer Würde trugen sie oft Binde und Kranz. Orakel schärften Ehrfurcht vor den Priestern ein[2], bei Volksversammlungen und im Theater hatten Priester die Proedrie. Ein Verzeichniss aus der römischen Kaiserzeit, in welchem die ältern Priesterthümer sich leicht von den neueren unterscheiden lassen, giebt die Reihenfolge von mehr als 40 Sitzen für die athenischen Priester im Dionysostheater an: zuerst

[1] Eine werthvolle Monographie: J. Martha, Les sacerdoces athéniens (1882).

[2] Ein Beispiel bei Schoemann II 416.

der Hierophant der Demeter, dann der Priester des Zeus Olympios u. s. w. Die Functionen, Pflichten und Vorrechte der Priester, wiewohl in den einzelnen Heiligthümern verschieden, waren doch in der Hauptsache überall ähnlich. Die Priester mussten die Culthandlungen verrichten und das nicht nach Willkür, sondern nach dem Herkommen, der Regel des Tempels und im öffentlichen Interesse. Die Priester waren Staatsbeamte und als solche den Gesetzen und Beschlüssen der höchsten Staatsbehörden unterworfen, denen sie auch Rechenschaft über ihre Amtsführung schuldig waren. So konnte ein Staatsgesetz mit dem Fluch der Priester drohen, z. B. in den Perserkriegen über diejenigen, die sich mit den Medern verbinden würden. Die sacralen Functionen waren oft mit mantischen eng verbunden; hauptsächlich bestanden sie aber im Dienst des Cultusbildes, das geputzt und gespeist wurde, im Darbringen der Opfer, die den Mittelpunkt des Cultus bildeten, in der Pflege des Heiligthums, das die Priester rein hielten und überwachten. Dafür wohnten sie oft im Tempel und bezogen ihren Unterhalt vom Tempelgut.

Manchmal war das Priesterthum lebenslänglich und erblich: dies war wohl meist der Fall bei den Priesterschaften, welche aus einem Geschlechtscultus in den des Staates übergegangen waren. So hatten die Eteobutaden zu Athen den Cultus der Athene Polias und des Poseidon Erechtheus, die Eumolpiden den der Demeter zu Eleusis inne. Andere Priester waren durch die Wahl oder das Loos auf kürzere oder längere Zeit, oft auf ein Jahr, angestellt. Auch käufliche Priesterstellen kommen vor. Nach den verschiedenen Culten, denen sie vorstanden, und den Functionen, die ihnen oblagen, trugen die Priester verschiedene Namen. Die allgemeine Bezeichnung war ἱερεύς, aber der Zeuspriester zu Syrakus hatte den Namen Amphipolos, die Priesterinnen der Eumeniden hiessen Leteirai, die der Demeter oft Melissai, die der Frauen der Dioskuren zu Sparta Leukippides. Nach ihren verschiedenen Verrichtungen waren die Hieropoien, Hierothyten, Neokoren, Phädynten, Exegeten, Keryken benannt, ausserdem gab es eine grosse Schaar von Dienern: Trapezophoren, Purphoren, Sänger, Musiker und Tempelsklaven (Hierodulen). Gewöhnlich hatten die Götter Priester, die Göttinnen Priesterinnen, aber der Athene wurde zu Tegea durch Knaben, dem Poseidon auf Kalauria durch Mädchen gedient. Die Bedingungen zur Priesterschaft waren im Allgemeinen: gesetzliche bürgerliche Geburt und Ehrbarkeit, sowie körperliche Makellosigkeit. Die Reinheit wurde sehr verschieden aufgefasst. Bei manchen Priesterthümern forderte man Keuschheit, meist nur auf eine Zeit; andere brachten gewisse Verbote für Klei-

dung und Speise mit sich. Dies war aber eine Ausnahme; in der Regel waren die Priester bei den Griechen nicht an ängstlich genaue Vorschriften gebunden.

Die Riten lieferten in Griechenland nicht wie in Indien den Stoff zu vielen Erklärungen und philosophischen Speculationen. Man vollzog sie eben, ohne viel darüber nachzudenken, legte ihnen aber gerade genug Werth bei, um sie nicht zu versäumen. Welche Rolle sie im Leben spielten, können wir gelegentlichen Angaben in der Litteratur, namentlich bei Aristophanes, entnehmen. Natürlich gab es zu Athen abergläubische Leute und starke Geister. Die letzteren werden aber wenigstens im 5. Jahrhundert kaum ihre Opposition so weit getrieben haben, wie die späteren Epikureer, von denen Plutarch mit Entrüstung berichtet, dass sie den Priester, der das Opfer schlachtet, als einen Koch betrachteten.

Durch die Opfer trachteten die Griechen, sich der Huld der Götter zu versichern und von ihnen Gegengaben zu erlangen. Dazu dienten auch die Weihgeschenke (ἀναθήματα), die im Tempel oder im heiligen Bezirk dauernd aufbewahrt wurden. Die eigentlichen Opfer waren blutige und unblutige, ohne dass man sagen könnte, welche dieser beiden Arten ursprünglicher oder allgemeiner gewesen wäre. Zu den unblutigen gehörten die κέρνη, Schüsseln mit Gemüsen und Früchten, die Erstlinge, welche man bei den Thargelien darbrachte, die Früchte, die man im Monat Pyanepsion kochte, die umwundene, mit allerlei Backwerk umhängte εἰρεσιώνη, die ἀμφιφῶντες, Lichterkuchen der Artemis, die γαλαξία, Gerstenbrei der Göttermutter, die ἄρτοι ὀβελίαι, Stangenkuchen des Dionysos, das Backwerk für Zeus Meilichios zu Athen u. s. w. Nicht weniger häufig waren die Thieropfer. Die gewöhnlichsten Opferthiere waren Schaf, Ziege, Rind und Schwein, immer aber Exemplare, die nicht im menschlichen Gebrauch waren. Den Stromgöttern opferte man Pferde, der Hekate Hunde, ebenso dem Ares zu Sparta, wilde Thiere nur der Artemis. Menschenopfer kamen noch in späteren Zeiten vor. Trankopfer spendete man sowohl beim Opfer im Tempel als bei der Mahlzeit und bei verschiedenen Veranlassungen im häuslichen Cultus. Bei der Mahlzeit weihte man einen Becher ἀγαθῷ δαίμονι und dann oft noch drei: den olympischen Göttern, den Heroen und dem Zeus σωτήρ. Diese Spenden bestanden meist aus Wein, aber für die chthonischen Götter, die Erinyen, die Nymphen und auf den Gräbern vergoss man νηφάλια, Spenden (die dann χοαί hiessen) aus Milch oder μελίκρατον. In den griechischen Riten trat neben manchen anderen Unterschieden, welche sowohl durch die Verschiedenheit der Heiligthümer als durch die ver-

schiedenen Zwecke der Opfer bedingt waren, namentlich der Gegensatz zwischen dem Dienst der oberen und dem der chthonischen Götter, Heroen und Todten hervor. Jenen opferte man am Morgen, diesen am Abend, jenen weisse, diesen schwarze Thiere; auf das Opfer für die himmlischen folgte eine Mahlzeit; das Opferthier, das den unterirdischen geweiht war, musste man ganz verbrennen und vergraben, während man das Blut in eine Grube fliessen liess[1]; mit den Göttern der Unterwelt trat der Mensch in keine Tischgemeinschaft.

Das Opfern (θύειν) geschah bei allerlei Veranlassungen des öffentlichen wie des Privatlebens und zu allerlei Zwecken. Man opferte beim Sieg, vor der Volksversammlung, beim Eid und bei Verträgen (ὅρκια τέμνειν), zur Sühnung der Schuld (ἁγνίσαντες καὶ μειλίχια θύσαντες)[2], beim Landbau, bei jeder wichtigen Unternehmung, bei der Heirath, der Abreise, der Rückkehr, beim Empfang freudiger Nachrichten, zu mantischen Zwecken (für die Hieroskopie war das medium θύεσθαι in Gebrauch) und in hundert anderen Fällen. Bei wichtigen Gelegenheiten schlachtete man Hekatomben, bei welchen die Zahl der Thiere nicht immer gerade 100 betrug. Die Vorbereitung der Opfer fiel den Privatleuten oder, wenn es Staatsopfer waren, den Magistraten zu; die Priester nahmen die Gaben in Empfang, weihten sie, schlachteten die Thiere und sagten dabei das Gebet vor. Der Antheil der Götter wurde unter Hinzufügung von Weihrauch verbrannt, auch der Priester erhielt eine θεομορία vom Opferthier; vom übrigen richteten der Opfernde und die Theilnehmer an der Ceremonie einen Schmaus an. Bei grossen Festen gab es Volksmahlzeiten.

Beim Opfer galten natürlich allerlei rituelle Regeln. Die Opferthiere mussten schön und fehllos sein, οὐδὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεούς, ἀλλὰ τέλεια καὶ ὅλα[3]; freilich kam es zu Sparta vor, dass man ἀνάπηρα darbrachte. Das Feuer musste ebenfalls rein sein: nicht jedes Holz war dazu zu gebrauchen. Die Spartaner führten heimathliches Feuer vom Staatsherd für die Opfer mit sich ins Feld, und die Colonien entzündeten ihr Feuer am Staatsherd der Mutterstadt. Auch an den Priester waren gewisse Anforderungen gestellt. Er durfte nicht durch irgend eine unreine Berührung befleckt sein; er opferte in weissen Kleidern, und beim Eintritt in das Heiligthum spülte er seine Hände

[1] Man vergleiche ein Orakel aus Porphyrius bei Eusebius, Praep. Evang. IV 9, das freilich G. Wolff, Porphyrii de philos. ex oraculis haurienda libb. rell. (1856), für unächt erklärt hat.

[2] Vgl. Apollon., Argonautica IV 702—717.

[3] Athenaeus XV 16 (pag. 674).

in gesalzenem Weihwasser (χέρνιψ) ab. Auch alle Theilnehmer wurden zuerst mit Wasser besprengt und mit einer Kohle vom Altarfeuer berührt. Zu diesen rituellen Vorschriften kamen auch bisweilen sittliche: Asklepios zu Epidauros forderte unsträfliche Gesinnung und ebenso ein delphischer Spruch[1]. Beim Schlachten des Opferthiers gebot man Stille (εὐφημία) und machte Musik, meist mit Flöten. Gewöhnlich begleiteten Gesang und Tanz die Opfer; eine Ausnahme bildete der Cultus der Eumeniden zu Athen, die desshalb ἡσυχίδαι hiessen. Im Allgemeinen trugen die Opferceremonien einen sehr feierlichen Charakter. Festliche Opferzüge (πρόσοδοι) mit Chören, welche die heiligen Lieder sangen, Priestern und Beamten, finden wir in der Litteratur erwähnt und auf Vasen und Reliefs dargestellt.

Mit dem Opferritus war das Gebet verbunden. Es war eine Formel, welche die Gabe begleitete und je nach dem Zweck des Opfers den Wunsch des Opferers der Gottheit vorlegte. Der Priester sagte die Formel vor, und der Betheiligte sprach sie nach. Ausser diesen Gebeten, welche alle Gaben weihen mussten, gab es allezeit und überall Veranlassung zu Gebeten. Man betete des Morgens zu Helios und an der Mahlzeit bei den Spenden, die man vergoss; man betete vor der Volksversammlung zu Athen mit einer Formel, die wir zufällig kennen[2]. Merkwürdig ist, dass die Griechen das Gebet nicht ausschliesslich als einen Ritus aufgefasst, sondern auch religiöse Gedanken und Empfindungen damit verbunden haben. Von wenigen Völkern des Alterthums besitzen wir so viele Aeusserungen der Frömmigkeit hinsichtlich des Gebets als von den Griechen. Die Spartaner beteten, die Götter möchten zum Guten auch das Schöne schenken. Pythagoras und Sokrates lehrten, man solle die Götter um das Gute bitten. Plato schilderte die Frömmigkeit, wie sie sich auch im Gebet äussert[3]. Neben der Bitte (εὐχή) und der Danksagung (ἔπαινος) kannten die Griechen die Adoration. Die Hymnen und tragischen Chöre, welche die Götter preisen, sich ihr Wesen oder ihre Gestalt vergegenwärtigen oder sich in ihre Herrlichkeit versenken, sind Formen des Gebets.

Auch der Eid (ὅρκος) und die Verfluchung (ἀρά) geschahen unter Anrufung der Götter und sind daher als Gebete zu betrachten. Beide kamen bei den Griechen oft vor. Zu Athen sprach man in dem soeben erwähnten Gebet vor der Volksversammlung einen Fluch aus über Jeden, der den Staat den Medern verrathen oder der die Tyrannis erstreben würde. Der Zeuspriester zu Athen drohte den Fluch Allen

[1] Bei Schoemann II 216.
[2] Aristophanes, Thesmophor. 294 ff.
[3] Plato, Leges X 887 ff.

an, die einem Verirrten den Weg zu zeigen sich weigerten, den darum Bittenden Feuer versagten, das Wasser verdürben oder die Todten unbeerdigt liessen. Die Verfluchten weihte man meist den Erinyen, aber auch anderen Gottheiten. Seinen Feinden gab man bisweilen sogar Bleitafeln ins Grab mit, um sie der Rache der Unterirdischen zu empfehlen. Der Eid schloss immer im Falle des Meineids eine Verfluchung des Uebertreters in sich; man rief dabei meist den Zeus ὅρκιος an, aber zu Athen auch wohl Demeter und Persephone μὰ τὼ θεώ. Wie sehr der Eid als das Band galt, das den Staat zusammenhielt, geht aus einem wichtigen Passus eines Redners hervor, der den Eid die Bürgschaft nennt, welche Obrigkeiten, Richter und Privatleute dem Staate leisten, indem sie sich, wenn sie meineidig werden, der göttlichen Strafe für verfallen erklären[1].

Nachdem wir in den Hauptzügen die öffentliche Religion dargestellt haben, wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit den Privatculten zu. Auf der Grenze zwischen beiden stand der Cultus der Phratrien, dessen Kosten der Staat trug. Im Monat Pyanepsion feierten diese Geschlechter drei Tage lang die Apatorien; man brachte Opfer dar, schmauste zusammen und die Väter führten ihre ehelichen Kinder in die Phratrie ein. Dem Cultus der Geschlechter ähnlich war der verschiedener Genossenschaften, ἔρανοι, θίασοι[2]. Der eigentliche Privatcultus war aber der der Familie[3]. Im Hause standen Hermen und Altäre: noch auf der Strasse ein Hermes ὅδιος, an der Thüre ein Apollo ἀγυιεύς, beim Eingang zum Schutz gegen Diebe Hermes στροφαῖος, im Hofe der Hauptaltar für Zeus ἑρκεῖος. Ferner gab es Altäre für die θεοὶ κτήσιοι, vornehmlich Zeus, Hermes, Agathodämon, τύχη ἀγαθή, Plutos, und für die θεοὶ πατρῷοι, vor allem Apollo. Abweichend von den Römern betrachteten also die Griechen die grossen Götter selbst als Schutzgenien des Hauses. Die Hauptgöttin des Hauses war aber Hestia: der häusliche Herd war ein Asyl, der Mittelpunkt mancher Ceremonien und der Grieche rief seine Hestia bei jeder Gelegenheit an. Ausser den genannten Göttern diente man im Hause, je nach besonderen Veranlassungen, noch anderen: Handwerkerfamilien oft dem Hephästos oder Herakles, vornehme Familien häufig Göttern oder Heroen, mit denen ihre Geschlechter von Alters her in Verbindung standen. Die häusliche Religion bestand aus Anrufungen und unblutigen Gaben; Thieropfer kamen nur ausnahmsweise vor.

---

[1] Lykurg in Leokr. § 79.

[2] Foucart: Des associations religieuses chez les Grecs (1873).

[3] C. Petersen, Der Hausgottesdienst der alten Griechen (1851), und Manches in Becker's Charikles.

Geburt, Heirath und Tod bildeten natürlich auch in Griechenland die Hauptmomente des Lebens. Die religiösen Bräuche bei diesen Gelegenheiten sind denen anderer Völker vielfach ähnlich. Während der Schwangerschaft opferten die Frauen der Eileithyia und den Nymphen. Bei der Geburt eines Sohnes hing man einen Olivenkranz, bei der einer Tochter ein Stückchen Wolle an die Thürpfosten, sowohl wegen der guten Vorbedeutung als um die Leute zu warnen, sich durch Betreten eines Hauses, in welchem eine Wöchnerin lag, zu verunreinigen. Am fünften Tage trug man das Kind um den Hausherd; das Fest hiess demnach Amphidromien, und während der ersten sechs Wochen verrichtete man noch allerlei Ceremonien zur Reinigung sowohl des Kindes als der Mutter. Vor und bei der Hochzeit richtete man an mehrere Götter Gebete und brachte ihnen Gaben dar: man wendete sich an Hera, Artemis, die Moiren, Uranos, Gäa, Aphrodite, Zeus teleios, die Nymphen; bei der Hochzeit selbst oferte man der Hera Gamelia ein Thier ohne Galle, damit alle Bitterkeit aus der Ehe fern bleibe. In Athen brachte man die Braut in den Tempel der Athene Polias; in Troezen widmete sie ihr Haar dem Hippolytos; in Sparta war der Raub der Braut noch in Gebrauch; an vielen Orten kam das Brautbad vor. Bei der Hochzeit holte der Bräutigam die Braut ab; die Fackeln zum feierlichen Aufzug wurden am Hausherd entzündet; Flötenspiel und das Singen von Hymenäen begleiteten den Zug. Den Hochzeitsschmaus gab gewöhnlich der Brautvater; an der Thüre des Hochzeitszimmers wurden den Vermählten Epithalamien gesungen. Nach einigen Tagen führte der junge Ehemann seine Frau mit einem Opfer in die Phratrie ein.

Wir behandeln hier nicht die Grabdenkmäler und was sie über den Unsterblichkeitsglauben bekunden[1]; wir sprechen hier von den Pflichten den Todten gegenüber, welche den Griechen als besonders heilig galten. Das Verbrennen des Leichnams in alter Zeit, später das Begraben war eine erste Pflicht. Wer sie versäumte, erzürnte alle Götter: so empfingen ja die Götter der Unterwelt das ihnen Gebührende nicht, und die oberen Götter beleidigte, ja verunreinigte der Anblick des Todes. Denn die Griechen hielten den Tod durchaus für unrein; desshalb begruben sie vor Sonnenaufgang, um die Sonne nicht zu beleidigen, und durfte auf dem heiligen Delos kein Grab sein. Zu Athen stellte man an die Thüre des Trauerhauses einen Krug mit Wasser, wusch und salbte den Leichnam und legte ihn bekränzt, in

[1] Das Material ist gesammelt in dem grossen Werk von Stackelberg, Die Gräber der Griechen in Bildwerken und Vasengemälden (1836, 37). Eine Uebersicht gewährt F. Ravaisson, Les monuments funéraires des Grecs, RHR. 1880, II.

weisser Kleidung, den Obolos für Charon im Munde, auf die Bahre ins Vorhaus. Dann hielt man die Klage ab, seit Solon ohne leidenschaftlichen Lärm, am folgenden Tage geschah die ἐκφορά, an welcher auch Frauen sich betheiligten; der Leichenschmaus beschloss das Ganze. Die Geschichte erwähnt besondere Leichenfeierlichkeiten für die im Kriege Gefallenen: so das jährliche Fest der Platäer für die Helden von 479 und die berühmte Feier zu Athen, bei der Perikles die Leichenrede hielt[1]. Für die, welche im Meere oder in der Fremde ruhten, richtete man im Vaterlande noch häufig Kenotaphien auf. Die Anverwandten brachten die Gaben und Spenden für ihre Todten meist am 3., 9. und 30. Tag nach dem Begräbniss dar, auch am Jahrestage der Geburt oder des Todes. In Athen und anderwärts finden wir auch eine allgemeine Todtenfeier (die νεκύσια oder νεμέσεια am 5. Boëdromion), um das zu sühnen, was man etwa gegen die Todten verschuldet oder versäumt hatte.

Es bleibt uns noch übrig, über die fremden Culte ein Wort zu sagen. In Athen und namentlich im Piraeos bürgerten sich bei dem regen Verkehr und der unsteten Bevölkerung deren mehrere ein, an denen auch Athener selbst sich betheiligten. Sofern diese fremden Culte der Privatreligion der Familien oder Genossenschaften angehörten, schritt der Staat dagegen nur ein, wenn die Diener der fremden Götter sich der öffentlichen Religion feindlich gegenüberstellten, oder, was häufig vorkam, wenn der fremde Cultus allerlei Verbrechen, etwa Giftmischerei, zum Deckmantel diente. Die fremden Religionen gingen nur durch Beschluss der Volksversammlung und mit Genehmigung des delphischen Orakels in den öffentlichen Cultus über. Dies geschah aber mehrfach; namentlich thrakische und phrygische Gottheiten hatten zu Athen ihre Diener und Feste: so die thrakischen Göttinnen Kotytto und Bendis, für welche letztere man im Piraeos die Bendidien feierte, der phrygische Sabazius und die Göttermutter, deren Bettelpriester (Metragyrten) man zuerst verfolgt hatte. Auch Adonis, der semitische Geliebte der Aphrodite, hatte zu Athen einen Cultus. Diese fremden Culte wurden grösstentheils in den Kreis der mystischen Religion gezogen, genossen aber übrigens kein grosses Ansehen: die Komiker verspotteten sie als Culte abergläubischer Leute, der Weiber und des zusammengelaufenen Volkes.

Zu den fremden Bestandtheilen der Religion rechneten die Griechen meist die Zauberei (μαγεία, γοητεία), die sie als eine exotische Pflanze persischer oder ägyptischer Herkunft betrachteten, die in mythi-

---

[1] Thukydides, II 34 ff.

scher Vorzeit von fremden, unheimlichen Weibern (Kirke, Medea) gepflegt worden sei. Dennoch gab es auch in der Zauberei manche einheimischen Elemente, sie war besonders in Thessalien zu Hause, ihre Schirmherrin war Hekate. Die Litteratur erwähnt allerlei Art von Zauberkünsten: Besprechung von Krankheiten, Liebeszauber (φίλτρα), das böse Auge (βάσκανος ὀφθαλμός), sogar Wettermacher (die ἀνεμοκοῖται zu Korinth, die χαλαζοφύλακες zu Kleonae). Einem Manne wie Plato war aber die ganze Anschauung zuwider, als könne man die Götter menschlichen Zwecken durch Zauberkünste dienstbar machen.

§ 112. Orakel und Spiele.

Litteratur. Von der speciellen Litteratur kommt hier namentlich A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité (4 vol., 1879—1882) in Betracht. Uebrigens sind die Berichte über archäologische Untersuchungen und Ausgrabungen zu Dodona, Delphi und Olympia wichtig.

Von der ältesten Zeit an waren so ziemlich alle Formen der Zeichenmantik wie auch der Inspiration in Griechenland einheimisch. Aus der prähistorischen Periode ragen die Namen der berühmten Wahrsager: Tiresias, Melampos, Mopsos, Kalchas, Kassandra, der Sibylle hervor. Allerlei Zeichen galten für omina, wie noch Theophrast den abergläubischen Menschen beschreibt, dem das Erscheinen eines Wiesels oder das Nagen einer Maus Angst anjagt. Zufällige Begegnungen oder Worte fing man auf und deutete sie; so war vor der Niederlage bei Aegos-Potamoi ein Meteorstein ein böses Vorzeichen, und bewog eine Mondfinsterniss Nikias zum Rückzug aus Sicilien. Wahrsager begleiteten die 10 000 auf ihrem Zug, und die Heerführer horchten auf sie. Solche Wahrsager erklärten die göttlichen Ordnungen und hiessen θεμίστων μάντεις, und obgleich mit der Mantik mancher Unfug getrieben wurde und daher Wahrsager oft verachtete Leute waren, so gilt doch die Mantik selbst dem Plato als φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός[1]. Ueberhaupt haben die alten Philosophen sich viel mit der Erklärung der Mantik befasst.

Die Mantik war nicht von der übrigen Religion isolirt, sondern stand mit der Verehrung der Götter in nahem Zusammenhang. Zeus sendet die Zeichen, Vögel und andere, Apollo verleiht den Geist der Wahrsagung und der Erklärung, aber auch andere Gottheiten, namentlich die chthonischen üben mantische Einwirkungen. Mit dem Staatscultus waren mantische Einrichtungen zur Deutung der Zeichen verbunden. Bestimmte Priester oder Magistrate waren befugt, die Eingeweide der Opferthiere zu untersuchen, die Ephoren zu Sparta mussten

[1] Symposion 188 C.

die Zeichen am Himmel, die Pythaisten zu Athen den Blitzstrahl beobachten.

Ebenfalls uralt sind gewisse mantische Institute: zu Dodona das Orakel des Zeus Naius und der Dione, wo neuere Untersuchungen zwar viele Votivtafeln an's Licht gefördert haben, ohne dass die Art der Zeichen und die Einrichtung des Orakels bereits ganz aufgeklärt wäre. Apollo hatte berühmte Orakelstätten bei Milet (das Branchidenorakel), zu Klaros bei Kolophon, zu Abae in Phokis, vor allem zu Delphi —; Herakles ein Loosorakel zu Bura in Achaja. In späteren Zeiten waren namentlich die Traumorakel zur Heilung Kranker viel besucht, die Heiligthümer des Asklepios zu Epidauros und zu Pergamum. Auch die Heroenorakel, wie die Trophonioshöhle, die einzige Stätte, wo man des Verdachts schlauen Priesterbetrugs sich schwer erwehren kann.

Für die ganze geistige Entwicklung der Griechen hat Delphi, ὀμφαλὸς τῆς γῆς, κοινὴ ἑστία τῆς Ἑλλάδος, eine hervorragende Bedeutung. Früher gaben da Gaia, dann Themis Orakel; mit der Tödtung des Drachen Pytho nahm aber Apollo die Stätte in Besitz. Die mantische Begeisterung kam hier über die Pythia durch die Wirkung der Ausdünstungen aus einer Erdspalte. Ueber die Rolle der Pythia in verschiedenen Zeiten, die Aechtheit mancher auf uns gekommener Antworten, die bona fides der delphischen Priesterschaft, die politische Rolle des Orakels gehen die Meinungen weit auseinander. Curtius meint, in den drei Jahrhunderten vor den Perserkriegen wäre das delphische Orakel die geistige Hauptmacht in Griechenland gewesen, hätte die griechische Einheit begründet, das Gefühl des Gegensatzes gegen die Barbaren geweckt, „auf allen Gebieten des geistigen Lebens, in Religion und sittlicher Weltanschauung, in Staatsverfassung, Bau- und Bildkunst, in Musik und Poesie" die Bildung der nationalen Eigenthümlichkeit beherrscht. Allerlei soll vom delphischen Orakel abhängig gewesen sein: Kalender, Strassenbau, die dorische Architektur, die Spruchweisheit, vor allem die Colonisation und die Gesetzgebung. Allein gegen diese Ansicht lassen sich triftige Gründe geltend machen. Bouché-Leclercq, Holm u. a. betonen mit Recht, dass das delphische Orakel durchaus nicht so in nationalem Sinne gewirkt hat. Fremde Könige, wie Kroesos von Lydien und Tarquin von Rom, beschenkten Delphi und empfingen Orakel. Sowohl beim Anfang der Perserkriege als bei der Unterjochung Griechenlands durch Philipp von Macedonien benahm sich das Orakel sehr wenig national. Wohl durfte kein Grieche mit feindlicher Gesinnung gegen andere Griechen es angehen; allein es stand doch immer in einem näheren Verhältniss zu Sparta, wo

sogar besondere Beamten, die Pythioi, den regelmässigen Verkehr des Staates mit dem Orakel vermittelten. Die Construction, welche fast auf jedem Culturgebiet den Anstoss von Delphi ausgehen lässt, ist nicht bloss hypothetisch, sondern muthet uns auch zu, allerlei Unwahrscheinliches anzunehmen. Es ist nicht denkbar, dass das delphische Priestercollegium mehrere Jahrhunderte hindurch über die geistigen Kräfte verfügt hätte, die nöthig waren, um fast alle nationalen Angelegenheiten zu lenken, und ebenso unerklärlich, dass eine so mächtige Priesterschaft sich mit einem stillen Einfluss begnügt haben würde, ohne die Gründung einer Priesterherrschaft zu erstreben. Wir dürfen uns desshalb die Macht der delphischen Priesterschaft nicht so gross und die Rolle des Orakels nicht so eingreifend denken, wir Curtius gethan hat. Wohl ertheilte das Orakel den Gesetzgebungen in den verschiedenen Staaten und der Aussendung von Colonien seine Sanction. Dies zwingt aber nicht zu der Annahme, dass das Orakel selbständig durch Gesetze die Verhältnisse der Staaten geordnet und mit geographischem Weitblick der Colonisation ihre Wege und Ziele gewiesen hätte. Eine solche eingreifende Thätigkeit hätte nothwendig eine Reaction und Conflicte hervorgerufen, von welchen wir aber nichts bemerken. Leitung und Sanction sind aber zwei grundverschiedene Dinge. Holm hat wohl den richtigen Gesichtspunkt angegeben, wenn er behauptet, dass die Apollopriester nicht leiteten, sondern „mit religiöser Weihe in der Regel gerade das zu umgeben wussten, was die Betheiligten wünschten". Dass man aber diese Sanction des Orakels, das doch allenfalls auch seine Genehmigung verweigern konnte, einholte, beweist immerhin das grosse Ansehen des delphischen Instituts und die maassvolle, verständige Haltung der Priesterschaft.

Der Gott nun, der sein Gutachten über die Gesetze des Solon und des Zaleukos abgab, unter dessen Obhut die Colonisten an allen Küsten des Meeres Pflanzstädte stifteten, wo griechische Sitte und Cultur herrschten, wurde eben dadurch zu einem Hauptgott aller Griechen. Wenn wir also den politischen Einfluss des Orakels niedriger anschlagen, als oft geschehen ist, so unterschätzen wir keineswegs seine religiöse und sittliche Bedeutung. Delphi hat wohl keine Lehren oder Anschauungen eingeprägt, aber indem es bei allen bedeutenden Vorfällen Rath ertheilte, hat es auf die Religion einigend und mässigend eingewirkt. Gegen Einführung fremder Culte hat es sich oft abwehrend verhalten. Apollo, als der Gott des Maasses, der Ordnung, des Gesetzes, der Reinheit, der Verkündiger des Willens des Zeus, wurde eine Hauptgestalt im griechischen Glauben. Auch auf die Sitt-

lichkeit übte das delphische Heiligthum einen wohlthätigen Einfluss aus. Dort las Jedermann die Sprüche, die man den sieben Weisen zuschrieb, und in welchen einige der lautersten und eigenthümlichsten griechischen Gedanken ihren Ausdruck fanden, wie γνῶθι σαυτόν und μηδὲν ἄγαν.

Eine andere Seite der Wirksamkeit des delphischen Apollo, die HOLM sogar als die wichtigste betrachtet, war die Mordsühne. Es ist von grosser Bedeutung für die sittlichen und socialen Zustände, wenn ein Volk den Mord nicht mehr bloss als eine Schädigung von Interessen auffasst und der Privatrache überlässt, sondern ihn als sittliche Schuld anerkennt, für welche Sühnung nöthig, aber auch möglich ist. Bei Homer ist der Gebrauch abgeschwächt und wird mit einer Geldbusse ersetzt; in der folgenden Periode lebte die Sühnung in ihrem ursprünglichen Ernste wieder auf. So schrieben die Athener allerlei Plagen dem Zorn der Götter über die kylonische Blutschuld zu, und da die gewöhnlichen Sühnungsceremonien nicht ausreichten, ja sogar ein edler Jüngling sich freiwillig, aber vergeblich dem Tode weihte, riefen sie den berühmten Kreter Epimenides herbei, der die rechten Mittel ausfindig zu machen wusste. Er ordnete an, dass man vom Heiligthum der Erinyen auf dem Areopag aus weisse und schwarze Schafe frei laufen lassen, und wo diese sich niederlassen würden, τῷ προσήκοντι sollte Altäre aufrichten. So reiste auch Empedokles in Süditalien herum mit allerlei Sühnungsmitteln. Nun war es wichtig, dass diese Sühnungen nicht herumziehenden Propheten oder Zauberern überlassen blieben, dass es dabei auch nicht ausschliesslich auf die Mittel und Formeln ankam, sondern dass sie mit dem Dienst eines Gottes verbunden wurden. Dies geschah im Apollocult. Das Orakel von Delphi ertheilte Rath und gab die rechten Sühnemittel an, aber nur den Reuigen; es kam vor, dass Blutbefleckte, die dem Gott zu nahen wagten, sogar mächtige Städte, wie Milet und Sybaris, hart abgewiesen wurden. Durch diese Verbindung der Sühne mit dem Dienst des Apollo wurden beide in eine höhere ethische Sphäre erhoben. So leistete Delphi nach mehreren Seiten hin Wichtiges für die Einigung und Hebung des griechischen Volkes.

Aber auch in einem anderen Sinne noch war Delphi ein Mittelpunkt, nämlich als Sitz der bedeutendsten Amphiktyonie. Von Alters her waren stammverwandte oder benachbarte Staaten zu grösserer religiöser Gemeinschaft verbunden. Es gab Opfer- und Festgemeinschaften, so die Panegyris auf Delos, wo die ionischen Stämme Apollo mit Spielen, Liedern und Tänzen feierten. Auf Euböa war Artemis Bundesgöttin, zu Koroneia Athene Itonia; die dorischen Gemeinden

Klein-Asiens verehrten Apollo gemeinschaftlich zu Knidos; der Cult Poseidon's vereinigte die Ionier Klein-Asiens zu Mykale, die Böotier zu Onchestos und namentlich eine grössere Anzahl von Staaten auf der Insel Kalauria. Die berühmteste Amphiktyonie war aber die pythische oder pyläische; vielleicht sind es ursprünglich zwei gewesen, die sich später vereinigten. Jedenfalls hatte der Bund zwei Mittelpunkte: die Tempel der Demeter zu Anthela bei den Thermopylen und des Apollo zu Delphi. Der Bund zählte zwölf gleichberechtigte Völker als Mitglieder. Zweimal jährlich, im Herbst und im Frühjahr, behandelten die stimmberechtigten Hieromnemonen und die mitberathenden Pylagoren die Bundesangelegenheiten. Die Regeln dieser Amphiktyonie, ihre νόμοι und ὅρκοι, sind uns nur fragmentarisch bekannt[1]. Auf die Entwickelung der socialen Zustände wirkte dieser Bund vornehmlich ein durch die Förderung des Verkehrs, auf die politischen Verhältnisse, indem er als Schiedsgericht die Streitigkeiten der Bundesvölker untereinander schlichtete. Sein religiöser Einfluss beruhte in erster Linie auf dem Schutz des delphischen Heiligthums. Als dieses 548 abbrannte, musste die Amphiktyonie für den Neubau sorgen; gegen Verletzung des Heiligthums oder Erpressung der Pilger ordnete sie Bundesexecution an. Es hat bekanntlich vier solcher heiligen Kriege gegeben; einer davon bot dem Philipp von Macedonien den erwünschten Vorwand, um sich in die griechischen Angelegenheiten zu mischen. Die Amphiktyonie verlieh auch dem Völkerrecht eine religiöse Weihe. Allein sie hatte nicht immer die nöthige Macht, ihre Autorität als höheres Tribunal zur Geltung zu bringen, namentlich wenn es Bundesvölkern wie Sparta und Athen galt, die sich nicht durch eine Majorität kleiner Staaten zwingen liessen. Desshalb nennt Demosthenes die politisch ohnmächtige Amphiktyonie „den Schatten zu Delphi". Dies war aber in jüngerer Zeit der Fall; in früheren Perioden hatte diese Amphiktyonie für die griechische Einheit grosse Bedeutung: Curtius hat sogar die allgemeine Verbreitung des Namens der Hellenen und das Zwölfgöttersystem ihrem Einfluss zugeschrieben.

Es bleibt uns noch eine sehr wichtige Seite des Cultus zu beleuchten übrig: die Feste. Auch diese waren nicht überall dieselben; selbst in den Monatsnamen waren die Griechen nicht einig, und den Anfang des Jahres setzten die Athener, wie überhaupt die Ionier, nach dem Sommersolstitium an, die Dorier wahrscheinlich nach der Herbstnachtgleiche, die Aeoler nach dem Wintersolstitium. Wir kennen wieder nur den athenischen Festkalender einigermaassen genau;

---

[1] Bei Aeschines de f. leg. § 115.

von anderen Orten sind uns bloss vereinzelte Feste bekannt. Gewiss waren die athenischen Feste die wichtigsten: nach Athen strömte zu den grossen Panathenäen und den Dionysien eine Schaar von Auswärtigen, und dann entfaltete die Stadt eine Pracht, deren Aufwand Leute wie Isokrates missbilligten. Zu Sparta gab es viel weniger Feste, jedenfalls keine, deren Glanz mit dem der athenischen zu vergleichen war. Die griechischen Feste waren aber nicht bloss örtlich, sondern auch je nach dem Charakter des Gottes und dem Zweck der Feier sehr verschieden. Bald traten dabei die eigentlichen Culthandlungen, die grossen Opfer und feierlichen Aufzüge, bald die Sühnungsceremonien in den Vordergrund; es gab Wettkämpfe und Spiele; es gab mystische Weihen und orgiastische Feierlichkeiten; die Feste galten auch oft als Freuden- und Ruhetage, an denen öffentliche und private Geschäfte, Gerichte und politische Versammlungen eingestellt waren. Plato fand gerade hierin den Zweck der Feste: die Götter verliehen den Menschen Ruhe von der Arbeit, damit sie sich freuten mit den Musen, Apollo und Dionysos[1].

Die Feste waren überaus zahlreich; es fielen wohl mehrere auf denselben Tag zusammen. Ihre Veranlassungen fanden die meisten in dem Naturleben, dem Wechsel der Jahreszeiten, der Vegetation, dem Acker- und Weinbau. Dazu kamen dann die Beziehungen zu den Göttersagen, auf welche manche Festbräuche sich bezogen oder die man nachahmend abbildete. Daneben gab es auch historische Gedenktage, wie zu Athen die Feier des Tages von Marathon. Die meisten Feste beging man zu Ehren der Hauptgötter, vor allem des Zeus, der bei den olympischen Spielen den Vorrang hatte, der Athene, des Apollo, des Dionysos, der Demeter. Eine vollständige Uebersicht der uns bekannten Feste, selbst der attischen, geben wir nicht. Die attischen Monatsnamen waren fast alle den Hauptfesten entlehnt. Sie lauteten, mit Ende Juni beginnend: Hekatombäon, Metageitnion, Boëdromion, Pyanepsion, Maimakterion, Poseideon, Gamelion, Anthesterion, Elaphobelion, Munychion, Thargelion, Skirophorion.

Die Hauptgöttin Athens war Athene, der auf der Akropolis die zwei Haupttempel (das Erechtheion und das Parthenon) und die Säule der Athene πρόμαχος errichtet waren. Ihr galten die Synoikien, das Fest, bei welchem man die Vereinigung der attischen Ortschaften feierte. Diese Synoikien waren aber gleichsam nur die Vorbereitung zu den Panathenäen, die ebenfalls in den Monat Hekatombäon fielen. Schon der Name deutet den Charakter eines Bundesfestes an, wie man

[1] Leges II 1.

anderwärts Panionien, Panachäen, Pamböotien beging. Man feierte es jährlich, aber alle 4 Jahre mit besonderem Glanz als grosse Panathenäen. Dabei fanden allerlei Wettspiele statt: gymnische, wobei der Sieger als Preis einen Krug Oel vom heiligen Oelbaum erhielt, musische, Wagenrennen u. a. Unter Pisistratus wurden an den Panathenäen die homerischen Gedichte vorgetragen. Eine Hauptrolle bei diesem Fest spielten die feierlichen Aufzüge: der grosse Fackelzug, der von der Bildsäule des Eros ausging, und bei den grossen Panathenäen die Procession mit dem Peplos, welche ein erhaltener Fries des Parthenon abbildet. Das Gewand, das athenische Bürgerinnen (Ergastinen) gewoben hatten, war von krokosgelber Farbe, auf welchem Grunde eine kunstvolle Stickerei irgend eine That Athene's, etwa ihren Triumph über die Giganten, darstellte. Den Anfang der Arbeit hatten neun Monate zuvor am Tage der Athene Ergane die Arrhephoren gemacht, vier Mädchen von 7 bis 11 Jahren, die ein Jahr lang der Göttin geweiht waren. Sie entlehnten ihren Namen Arrhephoren (Thauträgerinnen) einer Ceremonie bei den Skirophorien: dabei mussten sie eine Kiste, deren Inhalt verborgen blieb (ἀπόῤῥητα), zum Tempel der Aphrodite ἐν κηπῷ und eine andere wieder zum Athenetempel zurücktragen. Die Procession nun mit dem Peplos bei den Panathenäen bestand aus den angesehensten Athenern, Mädchen mit Körben (Kanephoren), Metöken, die allerlei Geräthe trugen, festlich geschmückten Opferthieren, den schönsten Greisen mit Oelzweigen in der Hand (Thallophoren), dem Peplos selbst, den man auf einem schiffartig mit Segeln versehenen Gestell rollte. Ausser den Panathenäen feierte man zu Athen noch mehrere andere Athenefeste. Auf den letzten Tag des Pyanepsion fiel das Fest der Athene Ergane, das gemeinschaftlich mit dem des Hephästos gefeiert wurde und darum χαλκεῖα hiess; über die Feier ist uns Näheres nicht bekannt. Im Thargelion (Mai) beging man die Plynterien und Kallynterien, ursprünglich ein Fest der Aglauros, später der Athene. Man findet die Bedeutung dieses Festes meist in der Wiederkehr der Klarheit des Himmels; die Erklärung ist aber unsicher. Gewiss ist, dass man bei dieser Gelegenheit Heiligthum und Bild der Göttin reinigte, frisch schmückte und dem Bilde Feigen darbrachte. Endlich erwähnen wir noch die Skirophorien, beim Anfang der Sommerhitze, wobei man Reinigungsceremonien verrichtete. Bei der Procession schützte ein Schirm (σκίρον) die Priesterin der Athene gegen den Sonnenbrand.

Die Apollofeste waren in fast allen griechischen Landschaften besonders zahlreich: Daphnephorien, Processionen mit Lorbeerträgern, kamen häufig vor. Selbst zu Sparta, wo wir von Festen nicht viel

erfahren, feierte man dem Apollo die Hyakinthien und die Karneen. In Delphi stellte man seinen Zug zu den Hyperboreern (ἀποδημία) dar und feierte fröhlich seine Rückkehr. An dem Feste auf Delos nahmen auch die Athener alljährlich mit einer feierlichen Theorie Antheil, womit die Sage die glückliche Rückkehr des Theseus aus Kreta verknüpft hat. Die Sitte, kein Todesurtheil zu vollstrecken, ehe das Schiff aus Delos zurückgekommen war, ist aus der Geschichte des Sokrates bekannt. Auch die kleinasiatischen Colonien blieben mit der Feier von Apollofesten nicht zurück. Zu Athen waren nicht weniger als fünf Monate nach Apollofesten benannt, während in allen Monaten je der erste und siebente Tag ihm geweiht waren. Die Hekatombäen galten dem Apollo als dem Gott des Sommers, die Metageitnien als dem Gott der nachbarlichen Vereinigung, die Boëdromien als dem helfenden Gott. Bei den Pyanepsien brachte man ihm die Erstlinge dar: gekochte Hülsenfrüchte und die Eiresione, einen Olivenzweig mit Feigen, Kuchen, Oel, Honig, Wein enthaltenden Näpfchen, den ein Knabe in feierlicher Procession in den Tempel des Gottes als Weihgeschenk brachte. Im Munychion, bei der Eröffnung der Schifffahrt, beging man die Delphinien zu Ehren Apollo's, der das durch Winterstürme aufgeregte Meer wieder beruhigt. Auch gedachten die Athener dabei des Zuges des Theseus nach Kreta, während andere Griechen sich der Fahrt der kretischen Schiffer nach Delphi unter Apollo's Geleit erinnerten. Das Hauptfest des Gottes zu Athen waren die Thargelien, die mit dem Fest auf Delos zeitlich zusammenfielen, im Mai. Man brachte dem Gott die Erstlinge dar, hielt Processionen und liess Chöre auftreten. Aber zugleich verrichtete man sühnende Ceremonien für den Gott, dessen Wirkung in der versengenden Sommerhitze und durch Seuchen verderblich werden konnte, wesshalb man einen Mann und ein Weib als Sündenböcke (φαρμακοί) herumführte und ins Meer stürzte.

Die Dionysosfeste waren überaus zahlreich. Zuerst erwähnen wir die Oschophorien, ein Fest, das wohl nicht in allen seinen Bräuchen durchsichtig ist, wobei aber die Hauptsache war, dass man zur Zeit der Traubenreife die Gaben des Weingottes in den Tempel der Athene brachte. Im Winter, ungefähr im December, feierte man auf dem Lande die kleinen Dionysien, Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς[1]. Man freute sich des neugekelterten Weines, hielt Phallosaufzüge, spendete den Wein (θεοίνια) und opferte den Bock; aus den ernsten und fröhlichen Chören dieser Feier haben sich Tragödie und Komödie ent-

[1] Vgl. Aristophanes, Acharn. 243 ff.

wickelt. Auch allerlei Schwänke und Spiele kamen dabei vor: das Tanzen auf einem glatten Sack (Askoliasmos), das Schaukeln an den Bäumen, das Letztere in Erinnerung an ein trauriges Ereigniss, das sich im Demos Ikaria zugetragen hatte. Als der Gott daselbst dem Ikarios' den Wein brachte, theilte dieser davon seinen Nachbarn mit, die ihn in ihrem Rausch erschlugen, worauf seine trauernde Tochter Erigone sich an einem Baum erhing. Auch in der Stadt feierte man ein Kelterfest, die Lenäen im Januar, mit stattlichen Processionen. Noch wichtiger waren die Anthesterien (im Februar), bei welchen verschiedene Gedanken und Culte miteinander verschmolzen waren. Man freute sich des nunmehr gezapften Weines, zugleich aber feierte man die Vegetation des neuen Frühlings und verrichtete endlich auch Ceremonien für die Verstorbenen, wesshalb die Tage dieses Festes auch als ἀποφράδες oder μιαραὶ ἡμέραι galten. Während der dreitägigen Dauer der Anthesterien waren die Tempel der himmlischen Götter verschlossen; Dionysos stand aber mit Kore und mit dem chthonischen Hermes in Verbindung. Am ersten Tage (πιθοίγια) bekränzte man sich mit frischen Blumen, öffnete die Fässer und kostete den Wein. Am Kannentage (χόες) hielt man unter munteren Scherzen Trinkgelage, an welchen auch Sklaven theilnahmen; auch den Todten brachte man auf ihren Gräbern Spenden. Auf diesen zweiten Festtag fiel auch die bedeutsame Ceremonie, für welche der alte Dionysostempel (Lenaeon), der das ganze übrige Jahr verschlossen blieb, sich öffnete: die Vermählung der Basilissa (Gemahlin des Archon Basileus) mit dem Gotte, wobei 14 Matronen (γεραραί) sie begleiteten. Am dritten Tage (χύτροι) stellte man Töpfe mit gekochten Früchten für den chthonischen Hermes auf. Das grösste Fest war aber das der städtischen Dionysien im März; da feierte man den Gott des Frühlings als Befreier ἐλευθερεύς, λύσιος. In der Blüthezeit Athens waren die grossen Dionysien der Glanzpunkt des ganzen Jahres; da war die Stadt mit Bundesgenossen und Fremden überfüllt, da verherrlichte man den Gott mit Dithyramben und neuen Theaterstücken. Viele Meisterwerke des griechischen Theaters sind für dieses Fest gedichtet worden.

Bei den Demeterfesten unterscheidet man eine dreifache Bedeutung des Cultus dieser Göttin. Zuerst feierte man durch ganz Griechenland, wie in den attischen Demen und zu Athen eine Anzahl von Landbaufesten: die προηρόσια im Herbst beim Umpflügen der Aecker und die ἀλῶα, das Tennen- oder Dreschfest, im Winter; häufig galten diese Feste neben der Demeter auch dem Dionysos. Ueber die mystischen Weihen zu Eleusis reden wir bald ausführlicher. Von diesem mystischen Cultus unterscheiden wir den Dienst der Demeter Thesmo-

phoros zu Athen, obgleich diese beiden Culte mehrere Symbole miteinander gemein hatten. An den Thesmophorien im Monat Pyanepsion feierten die athenischen Frauen Demeter als die Göttin von Gesetz und Ordnung. Das Fest dauerte fünf Tage: zuerst versammelte man sich im Heiligthum der Demeter und Kore im Demos Halimos; an den folgenden Tagen gab es bei der Feier zu Athen selbst allerlei Scherz und Neckereien [1].

Für Zeus feierte man an verschiedenen Orten Griechenlands Feste und Spiele, wie die zu Olympia und wie der ἱερὸς γάμος, den man auf Samos, zu Platäa und anderwärts darstellte. Zu Athen standen seine Feste an Bedeutung denen anderer Hauptgötter wohl etwas nach; dennoch gab es auch dort verschiedene Zeusfeste. Im Winter verrichtete man Reinigungs- und Sühnungsceremonien, unter Umhertragen des Dioskodion für den Zeus Maimaktes. Im Anthesterion feierte man für Zeus Meilichios die Diasien mit unblutigen Opfern. Im Skirophorion hielt man das Fest für Zeus Polieus, den Stadthort; man beging es bei seinem Altar auf der Burg, es trug den Namen Diipolien oder Buphonien nach dem Stieropfer, bei welchem derjenige, der das Thier geschlachtet hatte, die Flucht ergriff, und das Beil gerichtet wurde.

Unter den griechischen Festen sind einige zu einer universellen und für die ganze Cultur höchst wichtigen Bedeutung gelangt. Es sind die grossen Spiele, die olympischen, pythischen, isthmischen und nemeischen. Sie unterschieden sich von anderen Agonen, wie z. B. den Kampfspielen der Phäaken und der Leichenfeier des Patroklos bei Homer, in ähnlicher Weise wie die Hauptorakel von der mehr localen oder individuellen Wahrsagerei, nämlich dadurch, dass alle griechischen Stämme daran theilnahmen, und dass sie dem Cultus der grossen Götter einverleibt waren; ursprünglich gehörten sie wohl meist dem Heroencult an. Ja, als Centrum des griechischen Lebens hatte Olympia noch grössere Bedeutung als Delphi, schon weil hier nur Griechen sich betheiligen durften, während Fremde und Sklaven nur als Zuschauer zugelassen wurden. Die Kenntniss Olympia's, die man früher nur aus gelegentlichen Angaben in der griechischen Litteratur, besonders aus der Beschreibung bei Pausanias schöpfte, ist durch die Ausgrabungen der letzten 20 Jahre bedeutend gefördert worden. Die Sage führte den Ursprung der olympischen Spiele auf Pelops, auf Herakles oder auf Lykurg zurück. Man feierte sie mit einem Gottesfrieden, der allerdings wegen der Feindschaft zwischen Elis und Pisa

---

[1] Allerlei Züge kann man der Komödie des Aristophanes, Die Thesmophoriazusen, entlehnen.

oft schwer zu handhaben war, jedes fünfte Jahr im Sommer. Die Olympiadenzählung beginnt mit dem Jahre 776. Die griechischen Staaten schickten auf öffentliche Kosten Gesandte hin, auch viele Privatleute betheiligten sich daran. Obgleich alle Griechen zu Olympia gleichberechtigt waren, so trug das Fest doch einen vorwiegend dorischen Charakter und stand in naher Verbindung mit Sparta. Von den Colonien waren namentlich die italischen immer stark vertreten; Olympia kehrte das Antlitz gen Westen. Mehrere Götter wurden hier verehrt; ein alter Tempel war ein Heräon, es gab sechs Altäre für je zwei Gottheiten, einen Altar für alle Götter, auch Heroen genossen einen Cultus. Der Hauptgott zu Olympia war aber Zeus, dem man im 5. Jahrhundert den prachtvollen Tempel baute, für welchen Phidias die berühmte Statue bildete. Die Opfer für diese Götter werden ursprünglich wohl den Hauptzweck des Festes gebildet haben; in historischer Zeit sind sie durch den Wettkampf ganz in den Schatten gestellt. Der Wettkampf bestand im Anfang allein aus dem Wettlauf im Stadion, später kam das Pentathlon (Springen, Laufen, Diskoswerfen, Wurfspiesswerfen, Ringen), noch später Faustkampf und Wagenrennen hinzu. Der Preis, den die Hellanodiken ertheilten, bestand aus einem Kranz vom heiligen Oelbaum.

Diese Spiele hatten für die religiöse und sittliche Bildung des griechischen Volks grosse Bedeutung, und zugleich spiegelt sich der griechische Charakter in ihnen ab. Der Grieche stellte Ruhm über materiellen Vortheil; er kämpfte um einen Kranz. Er pflegte den Körper nicht, um ruhig und in Wollust leben zu können, er übte ihn, um gewandt und kräftig und zu jeder Leistung fähig zu sein. Gewandtheit stand ihm dabei noch höher als Kraft; zu Olympia war der älteste und dauernd der erste Preis der des Siegers im Lauf. Erst später krönte man auch den Reichthum, der im kostspieligen Wagenkampf seinen Luxus entfaltete. Der Sieger genoss Ehre vor seinem ganzen Volke; auch seine Vaterstadt hatte daran Theil und feierte seine Söhne auf allerlei Weise. Dieses Thun nun war den Göttern wohlgefällig. Die griechischen Götter forderten keine Askese, keine Weltflucht: die gymnastische Tüchtigkeit, die körperliche Uebung gehörten mit zu ihrem Dienst; sie hatten ihre Freude an der körperlichen Vollkommenheit und der Gesundheit der Jugend. Die geistige Ordnung und Klarheit, welchen sie vorstanden, hing mit dieser körperlichen Gesundheit eng zusammen. Dazu kam noch die Förderung, welche die olympischen Spiele der Plastik angedeihen liessen. Hier zeigte sich der nackte Körper, dessen Formen die Bildhauer darstellten. Nirgends so stark wie zu Olympia trat die Verklärung des natürlichen Lebens hervor,

welche eine Seite der griechischen Religion bildete. Dass auch hier Missbräuche einrissen, Gewinnsucht den Sieg ausbeutete oder Rohheit ihn entehrte, wissen wir freilich aus mehreren Beispielen; dies thut aber der hohen sittlichen Bedeutung der olympischen Spiele selbst keinen Eintrag.

Die drei anderen grossen Spiele standen den olympischen entschieden nach. Sie waren unabhängig von den olympischen entstanden, eigneten sich aber im Lauf der Zeit Manches davon an. Die pythischen Spiele zu Delphi bestanden ursprünglich aus Wettgesang von Kitharoden zu Ehren Apollo's. Dieser Nomos blieb immer die Hauptsache, auch als nach dem heiligen Krieg gegen die Krisäer Wettkämpfe nach dem Muster der olympischen eingeführt wurden. Die Nemeen feierte man alle zwei Jahre, einmal im Winter, das andere Mal im Sommer, ursprünglich dem Heros Archemoros, später dem Zeus selbst zu Ehren. Die Spiele waren gymnische, hippische und musische. Einen ähnlichen Charakter hatten die Spiele auf dem Isthmos von Korinth, an denen die Athener, obgleich sie auf dorischem Boden stattfanden, einen hervorragenden Antheil nahmen. Früher feierte man hier den Melikertes, in historischer Zeit den Poseidon.

§ 113. Die Mysterien. Der Orphismus.

Litteratur: Schon die einschlägigen Abtheilungen in den allgemeinen Werken über Mythologie und Cultus bieten manches. Von der älteren, mehr speciellen Litteratur sei hier allein wegen des Reichthums von Stoff genannt Chr. A. Lobeck, Aglaophamus, sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres (2 Bde, 1829). Ferner sind zu erwähnen: L. Preller, Demeter und Persephone (1837, auch in Pauly's R.E.); E. Gerhard, Orpheus und die Orphiker (Abh. kön. Ak. Berlin, 1861, mit reicher Quellenangabe); P. Schuster, De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine (1869); O. Kern, De Orphei, Epimenidis, Pherecydis theogoniis quaestiones criticae (1888); A. Dieterich, De hymnis Orphicis capitula quinque (1892); G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christenthum (1894); vieles in E. Rohde, Psyche (1891); E. Maass, Orpheus (1895, und die Recension Rohde's in Heidelb. Jahrb. 1896); Percy Gardner, New Chapters in Greek history (1892); L. Dyer, Studies of the Gods in Greece (Lowell lect. 1891).

Unter den Heiligthümern Griechenlands nahm Eleusis eine besondere Stelle ein. Der kleine Priesterstaat war schon in sehr alten Zeiten wegen seiner Mysterien berühmt, und da Eleusis im 7. Jahrh. dem mächtigen Nachbarstaat Athen einverleibt wurde, beeilten sich die Athener, das wichtige Heiligthum, das bis jetzt mit der Familie der Eumolpiden verknüpft war, zu einem athenischen Staatscult zu machen. Die ganze Zeit des classischen Griechenthums hindurch und bis an den Schluss des Alterthums behauptete Eleusis seine Stellung; die anderen

Mysterien, die es gab, in Pheneus in Arkadien, in dem messenischen Andana u. a. konnten sich an Berühmtheit keineswegs mit dem eleusinischen vergleichen, und die Mysterien in Athen wurden nur als Vorbereitungen zu der grossen Feier in Eleusis betrachtet. Dieses Fest, dessen Einzelheiten wegen seiner Geheimhaltung vielfach in undurchdringliches Dunkel gehüllt sind, kann man als ein Ueberbleibsel primitiver griechischer Culte betrachten, und die Heiligkeit ihrer Ceremonien ist vielmehr aus dieser ihrer Alterthümlichkeit zu erklären, als in einer besonderen Erhabenheit der dargestellten Gedanken zu finden. Allerlei Muthmassungen haben in früherer Zeit über den verborgenen Inhalt der Ceremonien geherrscht: wie der Engländer Warburton meinte der alte Creuzer, es wäre hier eine priesterliche Urweisheit der ältesten Zeiten erhalten, und man legte gern in die Mysterien die religiöse Ideen hinein, die man selbst für den Anfang der Religion hielt. Lobeck's gründliche Untersuchungen machten diesen Phantasien ein Ende; er zeigte, was zunächst ein Hauptpunkt unseres Wissens von den Mysterien ist, dass es überhaupt keine eleusinische „Weisheit“ gab, dass die Mysterien keine dogmatische Belehrung bezwecken; schon Aristoteles hat gesagt, dass die Eingeweihten nur Eindrücke empfingen, in eine gewisse Geistesstimmung gebracht würden. Dadurch schon unterscheiden sich die Mysterien von blossen äusserlichen Cultusobservanzen. Die Theilnahme daran war eine freiwillige, nur durch Weihen zu erlangende, nicht wie beim Staats- oder Familiencult von selbst mit der Geburt im politischen Verband gegeben. Der Eingeweihte fand darin irgend eine geistige Nahrung und fühlte sich mit den Göttern verwandt, was ebenfalls nicht in dem Staatsgottesdienst der Fall war. Schon im Alterthum waren ganz übertriebene Berichte im Umlauf von den gewaltsamen dramatischen Mitteln, die in Anwendung gebracht wurden, um die Mysten in die religiöse Stimmung zu versetzen: dass sie durch allerlei Schrecken in dunkeln Gängen wandern mussten, bis plötzlich ein wunderbares Licht über sie fiel, in dem sie paradiesische Gefilde und heilige Tänze sahen, während himmlische Stimmen ihnen entgegentönten. Gardner hat richtig bemerkt, dass solche Aufführungen bei dem dürftigen dramatischen Apparat des Alterthums gar nicht möglich waren, und die Ausgrabungen haben dargelegt, dass von keinen unterirdischen Gängen die Rede sein kann, ebenso, dass die Bühne sich nur durch ihre Grösse von den gewöhnlichen griechischen Bühnen unterscheidet.

Was waren dann die eleusinischen Mysterien und wie gingen sie vor sich? Offenbar war es ein alter Demetercult, der in feierlichen, aber ganz primitiven dramatischen Darstellungen die bedeutungsvoll-

ste Begebenheit in dem Bereiche der Erdgöttin, die Einführung der ländlichen Cultur, verherrlichen wollte. Also ist der Inhalt der Mysterien kein Naturschauspiel, nicht eine bildliche Wiederholung des alljährlichen Verlaufes. Allerdings ist im Demetermythus, wie wir ihn aus dem Hymnus und in anderen Formen kennen, von einer Erdgöttin die Rede, die in ihrem Zorn den Menschen die Fruchtbarkeit der Erde vorenthält; und dass der Raub der Persephone und der nach der Versöhnung erfolgende Vertrag mit Hades das Absterben der Vegetation und die Wiederherstellung der alljährlichen Naturordnung vorstellen soll, darf man kaum bezweifeln. In den Mysterien bilden diese Naturvorgänge aber nur den Hintergrund; die Hauptsache ist offenbar der Sieg über die Natur, der in der ländlichen Cultur zu Tage tritt und gleichsam eine Bürgschaft für den Segen der Erde in sich schliesst. Triptolemos, der am Schlusse des Demeterhymnus auftritt, ist der Vertreter dieser Cultur. Als Gott der dreifachen Pflügung war er schon von Alters her bekannt; hier wird er als der Lehrling der Demeter eingeführt; von ihr hat er das Pflügen erlernt, und auf ihren Wagen wird er jetzt feierlich gestellt und über die Erde hinausgesendet, die Menschen den werthvollen Ackerbau zu lehren. Diese Aussendung des Triptolemos wird allmählich zu einem Siegeszug des Cultursegens über die Erde hinaus erweitert und dem Zuge des Dionysos gleichgestellt; die Verbindung mit dem Weingotte, die in den späteren Mysterien eine so grosse Rolle spielt, hat hier einen natürlichen Anknüpfungspunkt.

Triptolemos ist übrigens nicht der einzige Gott, der in diesen Demetercyclus eingeführt wurde; viel berühmter wurde in Eleusis der thrakische Iakchos, über den wir leider nicht viel mehr sagen können, als dass er eine bakchosartige Erscheinung ist, dass er als Gatte oder als Sohn der Persephone in dem mystischen Drama bedeutungsvoll auftrat, und der ganzen Ceremonie in dem Grade ihren Charakter verlieh, dass sein Name der unablässige Ruf der Mysten wurde, und der ganze heilige Zug nach Eleusis der Iakchoszug genannt wurde. Wenn Iakchos aber dem Dionysos ähnlich ist, wird er wahrscheinlich ein ländlicher Culturgott gewesen sein, dessen Verehrung aber, im Unterschied zu der des Triptolemos, einen aufwallenden, orgiastischen Charakter hatte.

Mit dieser Auffassung der Mysterien als eines alten ländlichen Festes hat man sich indessen nicht begnügen wollen, sondern man hat einen tieferen Sinn der Eleusinien gesucht. Der Raub der Persephone, heisst es, und die darin liegende Geschichte des Getreides, seien nur die allegorische Darstellung eines geistigen Gedankens. Das

Loos des Menschen und der Menschenseele sei hier abgebildet: wie das Samenkorn verwesen muss, um die neue Pflanze hervorzubringen, so muss der irdische Körper von der Erde aufgenommen werden, damit die Seele zur Unsterblichkeit eingehe. Dass eine solche Deutung aber ausgeschlossen ist, hat Rohde mit Erfolg nachgewiesen. Die Vorstellung von der Unsterblichkeit oder richtiger von der Fortdauer des Menschen war allerdings den primitiven Griechen ganz geläufig, ja so natürlich, dass sie kaum eine Darstellung brauchte; eine Unsterblichkeit aber im späteren Sinne des Wortes, eine Wiedergeburt der Seele aus dem vernichteten Körper, lag ihren Gedanken durchaus fern. Dass man auf die Idee gekommen ist, hinter den Mysterien die Verheissung eines zukünftigen Lebens zu finden, ist begreiflich, denn mehrere Aussprüche des Alterthums gehen in diese Richtung. Die einzige sicher eleusinische von diesen Stellen (v. 480 ff. des Hymnus) besagt aber nur, dass ein Unterschied zwischen Geweihten und Nichtgeweihten im Todtenreiche bestehen wird. „Selig der Mensch, der (die Weihe) erschaut hat; wer aber ungeweiht ist und untheilhaftig der Weihen, der wird nicht gleiches Loos haben nach seinem Tode im dumpfen Dunkel des Hades.“ Also ein besseres Loos der Geweihten im Jenseits, nicht ein denselben vorbehaltenes Fortleben!

Die Weihen, die diese Aussicht auf ein seligeres Leben im Hades geben, vermitteln ein glückliches Loos unter Bedingungen wie Fasten, Reinigung, Unbeflecktheit von Blutschuld, die aber rein äusserlich sind; und mit Recht verspottet Diogenes ein System, demzufolge es einem Dieb Pataikion, nur weil er geweiht sei, nach seinem Tode besser ergehen werde als einem Epaminondas.

Der Zudrang zu den Mysterien, die um einen so kleinen Preis so grosse Güter versprachen, war desshalb ausserordentlich stark. „Wie von 30 000 Menschen“, sagt Herodot, „erhob sich die Staubwolke und erscholl der Iakchosruf der nach Eleusis Hinziehenden, und von allen Seiten der griechischen Welt strömten Menschen hin, um die heiligen Weihen zu empfangen“. Diese standen nämlich jedem Hellenen offen, wenn er nur von Blutschuld unbefleckt war, wogegen sie früher ein Vorrecht der athenischen Bürger gewesen waren; die Mysterien waren also keineswegs, wie mehrere andere von den geschlossenen Culten Griechenlands, an bestimmte adlige oder priesterliche Familien gebunden.

Wohl gilt aber dieses letztere von den Beamten der Mysterien. Der Hierophant, der Vorsteher des Cultus, der die Heiligthümer und Gebräuche zu zeigen und zu erklären hatte, musste aus dem Geschlecht des Gründers der Mysterien, des Eumolpos, sein, ebenso die

weiblichen Hierophanten; der nächste Priester, der Daduchos, ging aus dem Geschlecht der Keryken hervor. Diesen Beamten oder überhaupt den Mitgliedern dieser priesterlichen Familien stand es zu, als μυσταγωγοί den Act der Weihe (das μυεῖν) vorzunehmen. Von dieser Ceremonie giebt uns eine Reihe Vasenbilder einen Begriff. Mit nackten Füssen, von einem Löwenfell bedeckt, steht der Einzuweihende vor dem Priester; die Rechte hält das Opferferkel, die Linke den Opferkuchen; dann setzt er sich, in ein grosses Gewand gehüllt; in die Linke nimmt er eine Fackel, während die Hierophantin ihm über sein Haupt eine Getreideschwinge hält, das Symbol der Läuterung. Das dritte Bild zeigt Demeter sitzend, in der linken Hand die Fackel haltend, und von einer Schlange umwunden, deren Kopf der Myste nun liebkost[1].

In den eleusinischen Mysterien können wir vier Acte unterscheiden. Die zwei vorbereitenden der Reinigung (κάθαρσις) und der einleitenden Riten und Opfer (σύστασις), die noch nicht geheim waren; und die beiden eigentlichen, allein für Eingeweihte zugänglichen, der τελετή oder μύησις, und der höchsten Stufe der Einweihung in der ἐποπτεία.

Die Oberaufsicht über die Mysterien war, seitdem diese von dem Staate übernommen waren, dem athenischen Archon Basileus übertragen. Er machte den Beginn der Feierlichkeiten kund (die spätestens am 12. Boëdromion, im September, anfangen mussten), und wenn die Mysten am 15. sich in der Stoa Poikile in Athen gesammelt hatten, musste er die Unwürdigen aus der Versammlung entfernen. Der nächste Tag war der berühmte ἅλαδε μύσται, „zum Meere Geweihten“ an dem die Mysten im Meere oder vielmehr in den salzigen Seen ausserhalb Athens sich und das fürs Opfer bestimmte Ferkel baden mussten; dieses letztere wurde am 17., der ein allgemeiner Feiertag war, den beiden Göttinen geopfert, und erst am 20. konnte dann die grosse Procession von Athen nach Eleusis erfolgen. Das Standbild des Gottes, nach dem der Iakchoszug genannt war, wurde an der Spitze der Procession getragen, von den Epheben escortirt, und immer erscholl der Iakchosruf der nachfolgenden Mysten. Langsam ging es vorwärts, an den vielen Altären auf dem Wege wurden Opfer gebracht, Hymnen gesungen, Tänze getanzt, und der ganze Tag vom ersten Morgenschimmer bis zum späten Abend war schon vergangen, bevor man den vier Stunden langen Weg nach Eleusis zurückgelegt und für die Nacht Unterkunft gefunden hatte. Hier gingen nun mehrere Tage mit ferneren Vor-

[1] Vgl. Stengel, Cultusaltert. S. 122.

bereitungen zur Hauptfeier hin; die Zustände der trauernden und suchenden Demeter wollte man miterleben; sodann wurde am Tage gefastet, des Nachts bei Fackelschein umhergelaufen. Nach beendigtem Fasten trank man wie Demeter das κυκεών, ein aus Mehl und Wasser bereitetes Getränk, das in Verbindung mit irgend einer Speise sicherlich als Sacrament genommen wurde. Endlich erfolgten die heiligen Schauspiele, ἐποπτεία oder τὰ δρώμενα. Sie gingen vor sich auf der ungeheuren Bühne, die das Hauptgebäude der eleusinischen Heiligthümer ausmachte (ein eigentlicher Tempel war es nicht). Im tiefsten Dunkel, so weit wie möglich in mondlosen Nächten, und in feierlicher Stille nahmen die Mysten hier ihre Plätze ein. Dann erschien auf der Bühne der Hierophant, prächtig und priesterlich geschmückt. Unter seiner Leitung und mit erklärender Begleitung seiner ἱεροὶ λόγοι wie eines liturgischen Textes wurden nun die heiligen Scenen aufgeführt, vor allem die von Demeter und Kore, welche die eigentliche μύησις ausmacht. Dass alle scenischen Mittel, die zu Gebote standen, benutzt worden sind, um die Contraste der Stimmung, die diese Erzählung veranlasst, effectvoll hervorzubringen, darf man von vornherein annehmen; Musik und Tanz, das wissen wir, haben nicht gefehlt, auch nicht der grelle Fackelschein; die Zuschauer waren gespannt und aufgeregt genug, um für jeden Effect äusserst empfänglich zu sein. Wahrscheinlich sind bei dem Hinabsteigen in den Hades allerlei Gräuel, die die Frevler und Ungeweihten im Todtenreiche erleiden müssen, anschaulich vorgeführt worden und werden den Eindruck auf die Anwesenden nicht verfehlt haben. Ueberhaupt darf man vermuthen, dass die Mysterien in ihrer kräftigen Zeit einen wirklichen Einfluss zur religiösen Erziehung der Mysten ausgeübt haben. Dass dieser mit der wachsenden Anzahl der Geweihten immer geringer wurde, versteht sich von selbst. Obgleich die Mysterien noch am Schlusse des Alterthums ein grosses Ansehen sich bewahrt hatten, obgleich ein Marc Aurel sich weihen liess und der Christ Valentian, der sonst alle nächtlichen Opfer verbot, nur mit den Eleusinien eine Ausnahme machte, ist doch deutlich genug, dass die Institution ihre wirkliche Macht verloren hatte, und dass die Geister, die etwas suchten, sich, wie Sokrates in alter Zeit, von dem Volksgedränge nach Eleusis fern hielten.

Ganz spät, wohl erst zur Zeit Alexanders, dringen neue Ideen in die eleusinischen Mysterien ein, die ihnen einen tieferen Sinn und zum Theil einen ganz anderen Charakter verliehen. Das sind die Gedanken des Orphismus, der eigenthümlichen Geheimlehre, die schon vor der Blüthezeit Athens religiöse Kreise in Griechenland bildete,

und überall, wo sie eindringt, so zu sagen den ganzen Geist des Griechenthums verändert. Die Verbindung zwischen Dionysosdienst und Orphismus giebt sich auch in den Mysterien kund: Zagreus, der in den eleusinischen Schauspielen den orphischen Gedanken vertritt, ist eine dem Bakchos ganz ähnliche Figur und wird mit ihm identificirt.

Zu den besuchtesten Weihestätten gehörte auch die Insel Samothrake, wo vornehmlich Seefahrer an den Mysterien der Kabiren theilnahmen. Diese Kabiren bleiben, trotz allerlei gelehrten Forschungen, noch immer etwas im Dunkeln; die ithyphallischen Abbildungen von zweien unter ihnen machen es wahrscheinlich, dass wir es auch hier mit Göttern der Befruchtung zu thun haben. Ihre Namen hielt man in den Mysterien sehr geheim; zufällig kennen wir doch die der drei Kabiren Axieros, Axiokersos, Axiokersa und des vierten Kadmilos[1]. Im Tempel (Anaktoron) verrichtete der Priester (Koes) nach vorhergehender Beichte die Reinigungen und Weihen.

Der Orphismus ist wahrscheinlich von Haus aus eine nichthellenische Bewegung; die Verbindung, die er mit bakchischem und orgiastischem Wesen hat, deutet ebenso wie die Benennung nach Orpheus auf thrakischen Ursprung hin. An der Zügellosigkeit des Dionysosdienstes haben die Orphiker aber keinen Theil; sie haben überall bürgerlich gesittete Gemeindekreise gebildet und sind insofern mit den freien Cultgemeinschaften (ἔρανοι, θίασοι u. ä.) zu vergleichen. Wie bei diesen war das Princip der Vereinigung lediglich ein religiöses; es beruhte nicht, wie in den meisten cultischen Verbindungen der Griechen, auf der Zugehörigkeit zu irgend einer Familie oder Klasse; das individuelle Bedürfniss einer innigeren Gottesverehrung, tieferer Weltanschauung und reinerer Lebensführung war hier das leitende Motiv. Charakteristisch ist ferner für die Orphiker, dass sie eine bestimmte Lehre gehabt haben. Dieses unterscheidet sie von den Kreisen der Mysterien; die Eleusinien bestanden in der Wiederholung und Weiterbildung alter cultischer Feste, der Orphismus aber beruht auf Lebensbetrachtung. Er bildet desshalb eine dogmatische Theorie, ja eine ganze Theologie aus, die mit ihren Mythen, Hymnen und Lehrsätzen in einer umfassenden Litteratur niedergelegt wird, und die auf die spätere Litteratur — auf Philosophie wie auf Dichtung — unverkennbaren Einfluss übt. Die orphischen Vereine begnügen sich aber nicht mit der Ausbildung der

[1] Scholiast zu Apollonios I 913.

Lehre: die Weltansicht soll praktisch verwerthet werden und führt ihrem Wesen nach zu sittlichen Verpflichtungen. „Reinigungen und Sühnungen spielen hier die grösste Rolle und ihre Nothwendigkeit, auch ohne dass eine bestimmte Befleckung vorangegangen war, wurde auf das nachdrücklichste betont; denn der Mensch sei schon von Anbeginn sündhaft und bedürfe schon desshalb einer besonderen Busse und Sühne und religiöser Weihen“ (Stengel).

Es hat eine umfangreiche orphische Litteratur gegeben, die uns aber leider nur durch gelegentliche Erwähnungen und Citate spärlich bekannt ist. Clemens Alexandrinus nennt mehrere Titel (χρησμοί, κρατήρ, εἰς ᾅδου κατάβασις, ἱερὸς λόγος, φυσικά), Suidas führt sogar 21 Werke an. Auch mehrere Namen von Verfassern sind uns überliefert worden: vor Allem der des Onomakritos, χρησμολόγος, wie Herodot ihn nennt, der zu Athen unter den Pisistratiden wirkte und sowohl an der Homerrecension als an der Begründung der orphischen Litteratur den Hauptantheil gehabt haben soll. Merkwürdigerweise kommen unter den Pflegern der orphischen Litteratur mehrere Pythagoreer vor wie Kerkops, dem man den ἱερὸς λόγος oder Theogonie in 24 Rhapsodien zuschrieb, das orphische Hauptwerk, das Cicero als kanonische Autorität erwähnt. Die Zeitbestimmung dieser Schriften ist äusserst schwierig. Sie werden meist durch sehr späte Schriftsteller citirt: so haben die Neoplatoniker vornehmlich den ἱερὸς λόγος zum Text mystischer Speculationen gemacht. Auch in dem Inhalt meinen viele deutlich die Spuren jüngerer Einflüsse zu entdecken: so soll namentlich die Lehre der vier Elemente immer den Beweis nach-stoischer Abfassung liefern. Solche Erwägungen haben Schuster u. a. bewogen, manche orphische Hauptschriften, insonderheit die sog. rhapsodische Theogonie, bis in die christliche Zeit herabzurücken. Dem gegenüber ist es wichtig, dass schon am Anfang der alexandrinischen Periode Epigenes eine eigene Schrift über die orphische Poesie verfasste, deren Urheber er zu ermitteln suchte. Es gab also damals schon eine bedeutende orphische Litteratur, und obgleich die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit späterer Zusätze offen bleibt, können wir wohl mit Bergk die Abfassung der orphischen Hauptschriften zwischen Onomakritos und Aristoteles ansetzen. Manche Neuere, wie Gruppe und Kern, wollen nach dem Vorgang Lobeck's noch höher hinaufgehen. Allerdings muss es auch vor Onomakritos orphische Schriften gegeben haben; diejenigen, deren Fragmente auf uns gekommen sind, werden aber wohl nicht so weit, sondern etwa bis in die Zeit des Heraklit hinaufreichen.

Allein auch hier haben wir zwischen der Abfassung der Schriften

und ihrem Inhalt zu unterscheiden. Für den letzteren nun ist ein viel höheres Alter wahrscheinlich. Zwischen den orphischen Lehren und Mythen einerseits und den Kosmogonien und Philosophemen von Pherekydes, Heraklitos, Empedokles, Pythagoras andererseits bestehen so wesentliche Berührungspunkte, dass wir sie wohl als Producte derselben Periode ansehen müssen. Nicht bloss die Orphiker dichteten theologische Epen, ertheilten mystische Weihen, schrieben asketische Lebensregeln vor; Aehnliches thaten auch Epimenides aus Kreta, der Sühner des ἄγος Κυλώνειον zu Athen, Empedokles, die Pythagoreer und manche Andere. Es ist ein entschiedener Fortschritt, dass die neuere Forschung diesen Beziehungen nachgeht. Dadurch wird einerseits klar, dass die ältere griechische Philosophie durch die religiösen Zeitströmungen angeregt wurde und davon abhängig war, andererseits, dass der Orphismus eine wichtige Rolle in der geistigen Entwickelung gespielt und schon im 6. Jahrhundert die besten Geister beeinflusst hat.

Hier eröffnet sich ein Ausblick auf ein entfernteres Gebiet, indem starke Vergleichungspunkte zwischen den kosmogonischen Principien der Orphiker und denen semitischer Kosmogonien sich nicht ableugnen lassen. Dieses Problem will Gruppe gelöst haben durch die Reconstruction eines orphischen theogonischen Gedichts, wovon die Διὸς ἀπάτη in Ilias XIV die „Travestie", und das seinerseits wieder nur die Uebersetzung eines phönicischen Originals gewesen sein soll. Diese kühne Hypothese wird er wohl schwerlich zur allgemeinen Geltung bringen; allein fremde Elemente in den orphischen Anschauungen liegen so auf der Hand, dass selbst Petersen, der sich sonst gegen die Annahme fremder Einflüsse so spröde verhält, sie doch hier anerkennt; freilich sollen sie nicht von Phönicien, sondern von Aegypten und Phrygien ausgegangen sein. Mit Sicherheit ist aber nur der thrakische Einfluss nachzuweisen.

Vieles wirkt zusammen, um uns die rechte Erkenntniss des Orphismus zu erschweren; neben der späten Gestalt der Ueberlieferung die Undeutlichkeit und Kürze der Erwähnungen in der älteren Litteratur. Plato spricht nur gelegentlich von Orpheus und dann mit Achtung, während er doch die Orpheotelesten geringschätzt. Es ist eine schwierige Aufgabe, die durchaus noch nicht glücklich gelöst ist, im Einzelnen den Spuren orphischer Gedanken und Beziehungen nachzugehen. Was diese Arbeit nicht erleichtert, ist, dass der Orphismus mit dem Pythagoreismus und den eleusinischen Mysterien so stark zusammengeschmolzen ist. Wir wollen es dennoch versuchen, einige Hauptpunkte des Orphismus klarzustellen.

Die Orphiker haben ihre Lehren grösstentheils in mythische Formen gehüllt. Dies gilt zuerst von ihren Kosmogonien. Wir reden im Plural, denn Damaskios kennt drei orphische Kosmogonien, denen man noch eine vierte aus Apollonios, Argonaut. I, 496 ff. hinzufügen kann. Als Grundprincipien, aus welchen alles entstanden ist, nennen diese Kosmogonien bald Chronos, bald Okeanos, bald Nux; auch Chaos, Aether, Erebos kommen unter den Principien vor. Wir wir sehen, sind wir hier von den uns bereits bekannten Kosmogonien, sogar von Hesiod's Theogonie nicht so weit entfernt. Eigenthümlich ist die Vorstellung vom Weltenei, aus dessen Theilung Himmel und Erde hervorkamen, oder von einem Wesen, das die Orphiker Phanes nannten, auch wohl Erikapaios oder Metis oder Eros und das als mit Flügeln, Schlangenleib und anderen Thierattributen versehen oder auch als mann-weiblich gedacht wurde; schliesslich verschlang Zeus den Phanes. An dieser Gestalt hat man schon viel herumgedeutet; die Erklärung Zeller's, dass Phanes „die Keime aller Götter in sich enthalte", entfernt sich nicht weit von der des Neoplatonikers Proklos.

Die Orphiker haben aber nicht bloss selbständig philosophische Mythen gebildet, sondern auch ächte Mythen so verarbeitet, dass sie zu Allegorien ihrer Weltanschauung wurden. Namentlich thaten sie dies mit der Geschichte von Demeter und Kore, dem Mythus vom Raube der Kore. Demeter identificirten sie mit Rhea Kybele und machten sie zur Allmutter, Kore wurde bald die Frau des Dionysos (wie in Italien Liber und Libera), bald die Mutter des orphischen Hauptgottes Zagreus. Diesen Zagreus verschlangen die Titanen, aber Zeus rettete sein Herz, ass es selbst und zeugte dann mit Semele den Dionysos, der also Zagreus redivivus war. Die Titanen traf Zeus mit seinem Blitz und bildete aus ihrer Asche (oder ihrem Blut) die Menschen, die desswegen unrein von Natur sind, aber, da die Titanen Zagreus verschluckt hatten, auch etwas von dessen Wesen in sich haben: der Mensch ist titanisch und dionysisch zugleich. Den ganzen Mythus haben die Neoplatoniker meist so gedeutet, dass er das Entstehen des getheilten Seins aus dem ungetheilten darstelle.

Man hat, mit mehr oder weniger Recht, alle möglichen Lehrsätze im Orphismus gefunden. Monotheistisch klingende Verse sind aber wohl ebensowenig als reiner Monotheismus zu betrachten, wie die ähnlichen Aussagen bei Xenophanes. Vielmehr war der Gedanke, dass die Welt aus der Spaltung der göttlichen Principien hervorgegangen sei, von Anfang an pantheistisch, und hat dieser Pantheismus sich im Laufe der Zeit immer deutlicher entpuppt. Zeus war

für die Orphiker einfach das im Weltleben aufgehende Weltprincip. Aehnlich verhält es sich mit Dionysos-Zagreus. Wie diese zwei, so wurden auch andere, ja sämmtliche Götter miteinander verwechselt, und entstand eine Theokrasie, die Zeus mit Dionysos, Zagreus, Hades, Phanes identificirte:

εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος, εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι.

Dieses eine göttliche Leben nun fassten die Orphiker zugleich als das der Welt, die also des göttlichen Wesens theilhaftig ist und auch im Wechsel von Tod und Leben einen göttlichen Process durchmacht.

Die ganze Mythologie der Orphiker ist aber nur der theologische Ausdruck für ihren religiösen Grundgedanken: die Unvollkommenheit, ja das Leid und der Trug der Welt und die angeborene Unreinheit und Sündhaftigkeit der Menschen. Die Mischung vom Titanischen und Dionysischen ist der Thatbestand, der überwunden werden soll; der Körper ist das Titanische, die Seele das Dionysische, die Aufgabe des Menschen ist die, die gebundene Seele aus dem Kerker des Körpers zu befreien. Diese Befreiung geschieht nicht von selbst; der Tod kann sie nicht bewirken, denn der führt nur zu neuen Existenzen. Wie bei den Indern war nämlich bei den Orphikern und bei den Pythagoreern die Seelenwanderungslehre die psychologische Voraussetzung. „Das Rad der Geburten", κύκλος τῆς γενέσεως, dreht sich in der orphischen Dichtung wie in der Predigt Buddhas. Es müssen also Mittel gesucht werden, durch welche diese sich immer wiederholende Unreinheit aufgehoben wird. Das Mittel ist zunächst das religiöse, die heiligen Weihen, die den Menschen mit dem Gotte, mit Dionysos, verbinden und ihn dadurch seiner Erlösung theilhaftig machen. „Nicht eigener Kraft, der Gnade ‚erlösender Götter' soll der Mensch seine Befreiung verdanken", und ‚Orpheus der Gebieter' ist der Vermittler, durch dessen Offenbarung der Weg zum Heile zu finden ist. Zu diesen religiösen Mitteln fügen sich die ethischen Vorschriften des „orphischen Lebens". „Die Askese ist die Grundbedingung des frommen Lebens. Sie fordert nicht Uebung bürgerlicher Tugenden, nicht Zucht und sittliche Umbildung ist nothwendig. Die Summe der Moral ist hier Hinwendung zum Gotte, Abkehr von Allem, was in die Sterblichkeit und das Leibesleben verstrickt. Die Verschmähung der Fleischnahrung war die stärkste und auffallendste Enthaltung der orphischen Asketen. Im Uebrigen hielten sie sich im Wesentlichen rein von solchen Dingen und Verhältnissen, die das Hangen an der Welt des Todes und der Vergänglichkeit mehr in religiöser Symbolik vorstellten, als thatsächlich in sich fassten. Die längst ausgebildeten Vorschriften des priesterlichen Reinheitsrituals

wurden hier ergriffen und vermehrt; aber sie gewannen eine erweiterte Bedeutung. Nicht von dämonischen Berührungen sollen sie den Menschen befreien und reinigen; sie machen die Seele selbst rein, rein von dem Leibe und seiner befleckenden Gemeinschaft, rein vom Tode und dem Gräuel seiner Herrschaft. Zur Busse einer „Schuld“ ist die Seele in den Leib gebannt; der Sünde Sold ist hier das Leben auf Erden, welches der Seele Tod ist. Die ganze Mannigfaltigkeit des Daseins erscheint diesen Eiferern unter der einförmigen Vorstellung einer Verknüpfung von Schuld und Busse, Befleckung und Reinigung. Die Läuterung, die Weihen und Sühnungen im Leben nicht gebracht haben, werden die Höllenstrafen im Hades bringen. So wird die Seele von Körper und Unreinheit befreit und erst nachdem sie von den Wiedergeburten ganz losgerissen ist, beginnt ihr wirkliches Leben, „ewig wie Gott, da sie selbst vom Gotte stammt“[1].

Der Orphismus hat weiten und nachhaltigen Einfluss auf das griechische Geistesleben ausgeübt; schon in der Blüthezeit des Volkes um das sechste Jahrhundert und in der griechischen Hauptstadt selbst merkt man die Strömung dieser Lebensphilosophie. Die Umwandlung des lichten und rüstigen homerischen Griechenthums in den schwermüthigen Ernst der Tragiker und vor allem die Entstehung des unverhüllten Pessimismus der edelsten Lyriker wäre ohne den Orphismus nicht denkbar. Selbst der rationalistische Euripides lässt namentlich in den Fragmenten der Kretenses stark orphisch klingende Gedanken und Anschauungen vernehmen. Auch manchen Kunstdenkmälern hat der Orphismus, wie GERHARD nachgewiesen hat, seinen Stempel aufgedrückt. Zu officieller Anerkennung kam diese unhellenische Lebensansicht indessen nicht. Sie wirkte hinter den Coulissen aber um so eifriger, und ihre Lehre von der Nichtigkeit des weltlichen Lebens fand in der Unzufriedenheit, die die ewige politische Unruhe immer wieder auf's Neue und eben in den höheren Schichten des Volkes hervorrief, einen fruchtbaren Boden. Zu einem wirklichen Protest gegen die Orphiker fand man wegen der unleugbaren Biederkeit der meisten orphischen Kreise keinen Anlass, und nur gegen die Ausartung des Orphismus, gegen die sog. Orpheotelesten und Metragyrten, die sich als Beschwörer, Zauberer und Heilkünster umhertrieben, erhoben sich missbilligende oder spöttische Stimmen, so von Seiten des Plato und Aristophanes. Von der Bedeutung des Orphismus als Vorbereitung des Christenthums wird heute mehr gesagt als bewiesen; dass vorbereitende Momente mit dieser Richtung gegeben waren, lässt sich

---

[1] Vergl. ROHDE, Psyche, 414 ff.

indessen nicht leugnen. Die griechische Welt, der das Christenthum gegenübertrat, war nicht eitel Weltlichkeit; soweit orphische Gedanken die hellenische Cultur durchdrungen hatten, war man mit der Ansicht vertraut, dass die Welt im Bösen liege, dass der Körper vernichtet werden müsse, um die Seele für das ewige und wirkliche Leben zu retten, und dass dieses nicht durch Menschenkraft allein, sondern nur durch göttliche Hülfe und Offenbarung zu erreichen sei. Dass dieser Gedankenkreis aber nur das Christenthum tangirt, wird man sofort einsehen; auch bleibt es bis auf Weiteres eine Frage, inwieweit die Schichten des Volkes, bei denen das Christenthum zuerst Anklang fand, von den orphischen Gedanken berührt waren. Richtig ist allerdings, dass christliche Anschauung und Cultussitte Manches vom Mysterienwesen und Orphismus herübergenommen hat, wenn auch das Maass, in dem dies geschehen ist, oft überschätzt wird.

§ 114. Die religiösen Beziehungen in der Philosophie und der Poesie.

Litteratur: Für die Philosophie gebrauche man die Quellensammlung von H. Ritter und L. Preller; die knapperen Uebersichten in den Handbüchern, namentlich von Fr. Ueberweg, M. Heinze und von W. Windelband; vor Allem aber das classische Werk von E. Zeller, die Fundgrube für jeden Forscher der alten Philosophie. Für diese ältere Periode ist auch wichtig J. Burnett, Early greek philosophers (1892); während A. W. Benn, The greek philosophers (2 vol., 1882) namentlich die culturgeschichtlichen Momente beleuchtet. Ueber die Lyrik gebrauche man die einschlägigen Capitel in den Geschichten der Litteratur.

Obgleich, wie wir bereits hervorhoben, die griechische Cultur durchaus von hieratischen Fesseln frei war, und die Litteratur, das Denken und Dichten, einen weltlichen Charakter trug, so haben die griechische Philosophie und Poesie doch für die Religion eine zu grosse Bedeutung gehabt, als dass sie in einer Religionsgeschichte übergangen werden dürften. In einer gedrängten Uebersicht wollen wir, ohne die vielen Fragen zu beleuchten, welche sich auf die uns nur fragmentarisch überlieferte alte Naturphilosophie beziehen, ihre vielfach verschlungenen Beziehungen zur Religion andeuten. Man hat die ältesten Philosophen von Thales an allzu oft als reine Denker dargestellt und den Zusammenhang ihrer Lehren mit der Religion übersehn. Doch mag die Naturphilosophie mit den mythischen Theogonien manche Berührungspunkte gehabt haben. Wahrscheinlich würden wir den Zusammenhang zwischen den mythischen und den philosophischen Kosmogonien besser beurtheilen können, wenn uns mehr bekannt wäre von einem Manne, dessen Gestalt fast ganz in Dunkel gehüllt ist: Pherekydes von Syros. Selbst seine Lebenszeit ist unsicher; von seinem

Werk, πεντέμυχος, besitzen wir nur wenige Fragmente. Die Alten erwähnen ihn wohl neben Thales, zählen ihn aber mehr zu den Poeten als zu den Philosophen. Namentlich wäre es wichtig, über die historischen Beziehungen des Pherekydes Näheres zu erfahren. Hier taucht die Frage auf nach möglichen Einwirkungen orientalischer Gedanken. Die alten Naturphilosophen lebten in den ionischen Städten Klein-Asiens, Pherekydes auf einer der Inseln: die Möglichkeit orientalischer Einflüsse lässt sich also nicht leugnen. Es mag wenig bedeuten, dass Suidas eine Tradition mittheilt, nach welcher Pherekydes aus phönicischen Schriften geschöpft hätte: wichtiger wäre, wenn man wirklich mit Recht den Charakter der semitischen Kosmogonien bei Pherekydes wiederfinden könnte. Auf der anderen Seite hat Pherekydes mehrere Gedanken mit den Orphikern und mit Pythagoras gemein, u. a. die Lehre von der Seelenwanderung. Die historischen Beziehungen sind freilich problematisch; Alles lässt uns aber in Pherekydes einen Mann vermuthen, in dessen Speculation allerlei Fäden zusammenliefen.

Ohngeachtet dieser Zusammenhänge war mit der Philosophie der Ionier ein neues Princip gegeben. Die Philosophie, die gleich mit einer Welterklärung beginnt, sucht die ἀρχή des κόσμος nicht in persönlichen Wirkungen, sondern in unpersönlichen Kräften, sie erzählt nicht mehr phantastische Geschichten aus einer Urzeit, sondern erklärt den gegenwärtigen Bestand der Welt. Inwiefern dieser Gegensatz den ältesten Philosophen selbst bewusst gewesen ist, müssen wir freilich dahingestellt sein lassen; dass aber mit Thales ein neuer, wesentlich antimythologischer Ausgangspunkt für das Denken gewonnen war, ist unleugbar.

Im Laufe der Entwicklung kommt der hier berührte Charakter der alten Naturphilosophie scharf zum Vorschein. Mit den Atomisten Leukippos und Demokritos liefert sie eine Welterklärung, welche jedweden religiösen Gedankens bar ist. Auch wird wenigstens bei einem der Philosophen der Gegensatz zu den herrschenden religiösen Vorstellungen bestimmt ausgeprägt. Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule, hat der mythischen Religion gegenüber entschieden eine sehr negative Stellung genommen. Er protestirte gegen die ἀθεμίστια ἔργα, Stehlen, Huren, Betrügen, welche Homer und Hesiod den Göttern andichteten. Seine Opposition erstreckte sich sogar noch weiter, denn er erklärte sich dagegen, dass man den Göttern menschliche Gestalt (δέμας) und menschliche Vernunft (νόημα) zuschriebe. Solches verhinderte ihn aber nicht, vom Sehen, Verstehen, Hören der Gottheit zu reden: οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει. Aber er verspottete die Menschen, welche die Götter nach ihrem Gleichniss bil-

deten: hätten Rinder oder Pferde Hände, sie würden die Götter als Rinder oder Pferde darstellen. Wie viel Gewicht in diesem Zusammenhang die bekannte monotheistische Aussage hat, εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, lässt sich nicht leicht bestimmen; jedenfalls wohl weniger, als man ihr gewöhnlich zuerkennt.

Schwieriger ist es, die verschlungenen Fäden zu entwirren, welche die älteste griechische Philosophie mit religiösen Kreisen verbunden haben. Es ist soviel über orientalische Einflüsse auf die alten griechischen Denker gefabelt worden, dass besonnene Forscher sich fast scheuen, dieses Gebiet zu betreten. Dennoch muss hervorgehoben werden, dass, wenn auch das Einzelne im Dunkeln bleibt, es durchaus den allgemeinen, uns bekannten Verhältnissen entspricht, dass Griechen im 6. Jahrhundert mit der vorderasiatischen und der ägyptischen Cultur Fühlung hatten, und dass es daher zulässig ist, in griechischen Gedanken und Lebensformen diesen Einflüssen nachzuspüren. Namentlich gilt dies für Pythagoras. Ebenfalls wahrscheinlich, aber im Einzelnen ebensowenig zu verfolgen, sind die Beziehungen der alten Philosophen und der von ihnen gestifteten Schulen, zu anderen Kreisen, z. B. den Orphikern. So hat Pythagoras eine religiöse Gemeinschaft gebildet, die von grosser sittlicher und auch politischer Bedeutung war, nicht bloss bei seinen Lebzeiten in den Städten Gross-Griechenlands blühte, sondern auch später sowohl in Süd-Italien als in Griechenland selbst einen nicht näher zu bestimmenden Einfluss ausgeübt haben soll, und sich wohl vielfach mit Orphikern berührte. Ebenfalls in Gross-Griechenland und auf Sicilien trieb sich Empedokles herum, von dem nicht bloss wichtige philosophische Lehren sich herleiten, sondern der auch als Priester, Zauberer, Arzt und Wunderthäter mystische Weihen ertheilte und sühnende Ceremonien verrichtete. In wiefern dieser Empedokles und auch andere, z. B. Heraklit, von den Orphikern abhängig gewesen sind, lassen wir dahingestellt. Sicher ist, dass die alten Philosophen, wenn sie auch keine Religionslehrer waren und keine priesterliche Weisheit ausbildeten, doch zu sehr dem öffentlichen Leben zugewandt waren, um nicht auch mit der Religion vielfach in Berührung zu kommen.

Zuletzt müssen wir noch einen Gesichtspunkt angeben, der ein grosses Interesse dieser alten Schulen für die Religionsgeschichte bedingt. Die hier zuerst ins Auge gefassten philosophischen Fragen, die Probleme des Seins, des Geschehens, des Erkennens, haben eine weltgeschichtliche Bedeutung, und waren bestimmt, auf das ganze, auch religiöse Denken und Leben der Menschheit hervorragenden Einfluss zu üben. Zu einem Abschluss, einer classischen Leistung, hat die vor-

sokratische Philosophie es auch in der Welterklärung nicht gebracht, und zu einer Lebensanschauung sind nur Ansätze da; aber Pythagoras, die Eleaten, Heraklit, die Atomisten sind die Bahnbrecher auf Wegen, welche die Menschheit später vielfach betreten sollte. Einen directen Einfluss auf die griechische Religion selbst spüren wir dabei nur in einer einzigen Beziehung. Es ist, um es auf seinen allgemeinsten Begriff zu bringen, die Richtung von der gegebenen Wirklichkeit ab. Während Homer in frischer Unmittelbarkeit sich auf das gegenwärtige Leben richtet, dessen Schmerz er allerdings auch fühlt, in dem ihm aber alle Güter des Menschen liegen, so beherrscht die alte Philosophie neben einem stark materialistischen Zug die entschiedene Richtung auf ein Jenseitiges. Nicht der Leib, sondern die Seele ist der eigentliche Mensch, Askese und Weihen führen zum Ziel des Lebens, auch die uns dunkeln Speculationen Heraklits über einen Kreislauf des Lebens dürften hierher gehören. Solche Gedanken, welche die Poesie wie die Philosophie der classischen Periode durchziehen, berühren sich mit der Religion der mystischen und der orphischen Kreise. Sie bilden in der griechischen Welt eine geistige Hauptströmung, welche nicht von Homer herkommt.

Auch in der Lyrik des Zeitalters vor den Perserkriegen haben wir mehrere religiöse Beziehungen aufzuweisen. Zuerst in den sog. homerischen Hymnen, einer bunten Sammlung von mehr als 30 Liedern, manche von wenig Zeilen, andere eine ausführliche Erzählung oder Beschreibung enthaltend. Die kleineren sind wahrscheinlich Proömien zu längeren poetischen Vorträgen gewesen, die grösseren selbständige Gedichte zum Lobe irgend einer Gottheit, deren Mythus oft mit ganz willkürlich phantastischer Ausbildung erzählt wird. Die wichtigsten stehen mit bestimmten Culten in Zusammenhang, so der Apollo- und der Demeterhymnus, und diese haben daher für die Religionsgeschichte höheren Werth. Die grossen Hymnen sind die auf Apollo, Hermes, Aphrodite, Dionysos, Demeter. Der Apollohymnus besteht aus zwei grossen Stücken, vielleicht sogar aus mehr. Das erste feiert Apollo's Geburt auf Delos und beschreibt die festliche Panegyris auf dieser Insel. Diesem Hymnus ist nun ein zweiter auf den pythischen Apollo angehängt; er erzählt, wie Apollo mit kretischen Schiffern, denen er als Delphin den Weg zeigte, in Delphi ankam, dort den Drachen Pytho tödtete und das Orakel stiftete. Fast noch wichtiger als diese Apollohymnen ist der Demeterhymnus, den man im vorigen Jahrhundert unerwartet in Russland gefunden hat. Hier wird der Raub der Kore, das Herumirren der Demeter und die Stiftung des Cults zu Eleusis erzählt. Viel freier, bisweilen humoristisch oder frivol ist die Behandlung der

Mythen im Hermeshymnus (Streit zwischen Hermes und Apollo), im Aphroditehymnus (Liebschaft der Göttin mit Anchises), im Dionysoshymnus (die Gefangenschaft des Gottes unter tyrrhenischen Seeräubern, die er als Löwe ins Meer jagt).

Die mehr subjective Lyrik dieses Zeitraums gönnt uns einen Einblick in die socialen Verhältnisse und sittlichen Anschauungen. Die Religion spielt bei vielen dieser Dichter nur eine untergeordnete Rolle, ja sie wird bisweilen fast ignorirt. Die Dichter feuerten zum Kampf an, wie Tyrtaeos zu dem messenischen Krieg, oder besangen die Siege, wie Simonides von Keos, der in seinem Alter die Siege über die Perser erlebte, oder nahmen lebendigen Antheil am Parteistreit in ihrer Vaterstadt, wie Theognis von Megara, bei dem sogar die sittlichen Bezeichnungen zu Parteinamen wurden: ἀγαθοί, ἐσθλοί sind die Aristokraten, κακοί, δειλοί das Volk. Auch den individuellen Stimmungen gab die Lyrik Ausdruck: der sinnlichen Freude, dem Missbehagen des Alters, der Furcht vor dem Tode. Gelegentlich rufen die Dichter auch Götter in ihren Versen an, wie Sappho die Aphrodite; Alkman, der von einer schwärmenden Dionysosfeier zu Sparta berichtet, Archilochos, Arion, Terpandros; das meiste dieser Art ist uns jedoch nur fragmentarisch übrig geblieben. Die ganze jambische Dichtform soll aus den Phalluszügen der ländlichen Demeter und des Dionysos hervorgegangen sein.

So ist der directe Ertrag aus dieser Lyrik für die Religionsgeschichte nur ein geringer. Die ethischen Anschauungen aber, die wir darin finden, berühren auch die Religion. Im Allgemeinen herrscht bei diesen Dichtern eine düstere Stimmung. Die öffentlichen Zustände, das viele Unrecht in der Welt erfüllt ihre Gemüther mit Bitterkeit. Sie klagen darüber, dass Niemand dem Geschick entrinnt; und das Schlimmste ist noch, dass das Unglück den Menschen schlecht macht. In das Dunkel dieser Geistesstimmung dringen nur wenige Lichtstrahlen; man tröstet sich mit dem Ruhm bei der Nachwelt, oder, wie im Skolion auf Harmodios und Aristogeiton, mit dem Gedanken an die seligen Inseln. Der Hauptton bleibt aber schwermüthig. Oft forderten diese Dichter von den Göttern Rechenschaft; sie nehmen nicht wie Homer die Verhältnisse wie sie eben sind, und begnügen sich nicht mit der Auskunft, dass Zeus aus zwei Fässern den Menschen Gutes und Böses zutheilt. Sie verlangen statt der nach Willkür waltenden göttlichen Personen nach einem objectiven Maassstab, einem gerechten Weltregiment, τὶ κεκρίμενον (Theognis), und finden ein solches nicht. Am heftigsten ist Theognis über das Unrecht in der menschlichen Geschichte empört. Er hadert mit Zeus, der dem Tugend-

haften und dem Lasterhaften oft gleiches Loos zusendet, und zieht daraus den Schluss, dass es keine Gerechtigkeit gebe, und keinen Weg, um den Göttern zu gefallen. Merkwürdig ist in dieser Invective sowohl, dass Zeus schlechthin für das Weltregiment steht, als auch dass der Dichter sich diesem mehr schmähend als zweifelnd gegenüberstellt. Dieser pessimistischen Ansicht oder diesem Unglauben entspricht eine harte, egoistische Moral, welche der Erbitterung Vorschub leistet und sich an der Rache weidet.

Allerdings bekundeten mehrere Dichter eine edlere Gesinnung. So namentlich Solon, der in der Welt sogar Spuren göttlicher Gerechtigkeit aufzufinden wusste. Er war einer der Hauptrepräsentanten griechischer Weisheit, den weltlichen Interessen zugewandt, der zum Maasshalten aufforderte, die Mühsal des Lebens wohl erkannte und darum vor dem Tode Niemand glücklich pries, aber sich nicht gegen die Götter auflehnte. Die Hauptbedeutung dieser Lyriker für die Religionsgeschichte ist, dass sie zuerst das Problem der Theodicee gefühlt haben. Insofern haben sie der Tragik vorgearbeitet.

§ 115. Pindaros, Aeschylos, Sophokles.

Litteratur: Von den zahlreichen Monographien seien hier bloss erwähnt: L. Schmidt, Pindar's Leben und Dichtung (1862); E. Buchholz, Die sittliche Weltanschauung des Pindaros und Aeschylos (1869); Fr. Lübker, Sophokleische Theologie und Ethik (I, 1851; II, 1855).

Das 5. Jahrhundert hat in der griechischen Welt einen in der Weltgeschichte einzigartigen Reichthum von geistiger Bildung gezeitigt. Die thatkräftige und freudige Periode der Perserkriege, die grosse Blüthe Athens in der perikleïschen Zeit, die Auflösung durch politischen Hader und sophistische Bildung: dies alles, so oft ausführlich behandelt und so verschieden beurtheilt, gehört zur Welt- und Culturgeschichte. Es hat aber auch für die Religion hervorragende, wenn auch für die griechische selbst nur indirecte Bedeutung. Uns liegt es hier ob, die Hauptgestalten nach ihrem religiösen Werth vorzuführen.

Pindar (522—448) nimmt unter den lyrischen Dichtern aller Zeiten eine hervorragende Stelle ein. Er lebte während seines Mannesalters zwar ganz in der Zeit der Freiheitskriege, seine Verhältnisse verursachten aber, dass er kein begeisterter Anhänger der nationalen Bewegung war, sondern von der gehobenen Stimmung nur spät berührt wurde. Pindar gehörte der thebanischen Aristokratie an, welche bekanntlich den Persern zugethan war. Als in Folge der Siege die nationale demokratische Partei auch in Theben die Ober-

hand gewonnen hatte, scheint er eine vermittelnde Rolle gespielt zu haben und namentlich dem innern Bürgerzwist entgegengetreten zu sein. Aber sein Gesichtskreis blieb keineswegs auf Theben beschränkt. Im Gegentheil repräsentirt er mehr als irgend ein anderer Dichter die griechische Einheit. Er stammte aus dem Geschlecht der Aegiden und hatte dadurch nahe Beziehungen zu Sparta; auch mit Aegina unterhielt er einen regen Verkehr; er sang das Lob Athens und war mit den Fürsten von Syrakus, Agrigent und Kyrene befreundet. Seine Reisen führten ihn in alle Theile der griechischen Welt. Seine Verbindung mit der delphischen Priesterschaft betonte er gern. Von seinen Gedichten sind die Epinikien, Loblieder auf die Sieger bei den olympischen und pythischen, isthmischen und nemeïschen Spielen, vollständig, die andern, worunter Hymnen und andere religiöse Lieder, nur fragmentarisch auf uns gekommen. Die grosse Mehrzahl der Epinikien lässt sich chronologisch ordnen, wodurch sie einen Blick in den Entwickelungsgang des Dichters gewähren; dies hat L. SCHMIDT überzeugend dargethan.

Die Meisterschaft Pindar's in den Epinikien zeigt sich vornehmlich in der vollkommenen Weise, in welcher er die besondere Veranlassung des Gedichts in das Licht allgemeiner Ideen stellt. Der Dichter zeichnet den religiös-sittlichen Hintergrund nicht durch einzelne eingestreute Bemerkungen und Betrachtungen, sondern durch die ganze Anlage der Oden. Das Individuelle ist so völlig von einem allgemeinen Gesichtspunkt aus betrachtet, dass Manche nur dieses Allgemeine bemerken und meinen, den Inhalt der einzelnen Oden in abstracten Formeln wiedergeben zu können, wobei sie aber doch das Kunstwerk verstümmeln und übersehen, dass die locale Färbung und die besonderen Umstände jedem Gedicht ein eigenthümliches Gepräge geben. Der Dichter feierte den Sieg, verkündete das Lob des Siegers, wie seiner Vorfahren und seiner Vaterstadt, und erweiterte dann seinen Rahmen, um die Mythen einzufügen, welche sich auf das Geschlecht oder die Stadt des Siegers bezogen. Diese Mythen galten ihm aber nicht als eine fremde Zuthat, sie standen mit dem Plan des Gedichts in wesentlichem Zusammenhang. Im Geiste des Dichters war die heroische Vorzeit die verklärte Abspiegelung der Gegenwart, die Tugend der Ahnen lebte in ihren Nachkommen fort. So wandte Pindar die Mythologie zur Idealisirung seiner eigenen Zeit an.

An die Mythen legte Pindar einen sittlichen Maassstab an. Von den Göttern soll man nur Edles aussagen[1], desshalb hat Pindar Manches aus der mythischen Ueberlieferung verschwiegen oder sogar

[1] u. a. Ol. I 56; IX 55.

geändert: er erklärt ausdrücklich, er berichte ἀντία προτέρων. Wohl erzählt auch er einige Mythen, in welchen die Götter leidenschaftlich aufflammen[1], aber sie fügen sich wieder rasch in die sittliche Ordnung, „die in ihnen noch vorhandene Anlage zur Verfehlung überschreitet das Stadium der Versuchung nicht“ (L. SCHMIDT). Eine erhabene Schilderung Apollo's giebt aber Pyth. V: Apollo ist der Gott der Heilung, des Gesangs und der Musik, des Friedens und des Rechts, der Weissagung; auch soll man ihm Opfer und Weihgeschenke darbringen. Bei Pindar herrscht durchaus eine fromme Gesinnung; er verehrt die Götter mehr als Lenker der menschlichen Geschicke, als dass er bei ihren mythischen Abenteuern verweilt. So ist der anthropomorphische Charakter der Götter bei ihm etwas verwischt, wenigstens sind die niederen Züge abgestreift. Es ist also von vornherein unwahrscheinlich, dass Pindar den Göttern die niedere Leidenschaft des Neides zugeschrieben habe. Wohl ist auch bei ihm häufig von φθόνος τῶν θεῶν die Rede, aber hierbei muss man an die göttliche Gerechtigkeit denken, welche den Menschen innerhalb seiner Grenzen hält und seine ὕβρις bestraft. Bei einer solchen Auffassung ist es natürlich, dass bei Pindar die individuellen Götter etwas zurücktreten, während sehr oft die Rede ist von der göttlichen Regierung, von der Bestimmung, dem Loos, welche allerdings von den Göttern oder von Zeus entschieden werden, und von welchen der Mensch sich tief abhängig fühlt. Daneben kommen Moire (oder die Moiren), Tyche, Chronos, Aion, πότμος, αἶσα, auch der Geschlechtsdämon, δαίμων γενέθλιος, vor. Diese göttlichen Mächte leiten und bestimmen Alles: alle Ordnungen des Lebens, Ehe und Familie, Staat und Recht stehen unter ihrem Schutz.

Merkwürdig ist bei Pindar die Betrachtung der zwei Seiten des menschlichen Lebens und die damit verbundene doppelte Stimmung. Der Mensch fühlt sich zugleich den Göttern verwandt und durch eine tiefe Kluft von ihnen getrennt. Durch seinen Hochsinn ragt er bis an die Götter hinan, aber andererseits führt er eine ephemere, keinen Augenblick sichere Existenz. Er ist nur der Traum eines Schattens, σκιᾶς ὄναρ, und doch bestrahlt ihn göttlicher Glanz, αἴγλα διόσδοτος[2]. Darum sei sich der Mensch dieser Vergänglichkeit und Abhängigkeit tief bewusst und strebe nicht übers Maass: Pindar warnt sehr nachdrücklich vor der ὕβρις. Der Mensch fällt dem Tode anheim, ist jedem Wechsel unterworfen, er wandelt als ein Blinder, unkundig der Zukunft, er vermag nicht zum Himmel empor zu dringen, noch den Pfad

[1] Isthm. VII, Pyth. IX.
[2] Nem. VI 1—14; Pyth. VIII 141—146.

zu finden zum seligen Volk der Hyperboreer[1]; so lerne er denn sich bescheiden, pflege die Hoffnung und verwerfe den Genuss nicht, wo dieser sich darbietet.

In einer kräftigen Zeit, in welcher die nationale Stimmung durch den Triumph über die Perser so sehr gehoben war, und bei einem Dichter, der die Siege im Wettkampf verherrlichte, haben diese düsteren Ansichten, diese resignirte, maassvolle Stimmung etwas Auffallendes. Auch im Lob, das Pindar den Siegern spendet, klingt sie durch. Wohl preist er die persönliche Tüchtigkeit, die Tugend und Tapferkeit seiner Helden; aber diese Vorzüge kommen doch nur in zweiter Linie in Betracht. Sehr oft gilt sein Lob dem Glück, ja sogar dem Reichthum der Sieger. Nicht weil er in niederer Gesinnung den Erfolg über die sittlichen Eigenschaften stellte, sondern weil er im Glück, im Reichthum, im Sieg die Zeichen der Gottgefälligkeit schaute: sie sind die Siegel, welche die Götter ihren Lieblingen aufdrücken, die Gaben, die sie ihnen spenden. Dazu kommt nun noch, dass der Aristokrat Pindar die Tugend für etwas Ererbtes und Angeborenes hielt. Freilich sind nicht alle Nachkommen eines edeln Geschlechts tugendhaft, aber doch liegt in der Abstammung ein πότμος συγγενής, eine Bestimmung für den Charakter, eine sittliche Prädisposition. Die Tugend hat auch erst da ihren vollen Werth, wo sie auf diesem Grund ererbter Anlage, φυᾷ, entsprossen und dann persönlich bethätigt ist; als bloss anerzogen ist sie viel niedriger angeschrieben.

Ueber den Zustand nach dem Tode hegte Pindar viel bestimmtere Vorstellungen als Homer. Zum Theil waren es wohl dieselben in Bezug auf den Hades und die elyseïschen Gefilden, aber im Ganzen war Pindar viel mehr dem Glauben zugethan, den wir als den orphischen kennen lernten. Nicht der Leib war ihm der eigentliche Mensch, sondern die Seele, das αἰῶνος εἴδωλον, das allein von den Göttern stammt, und das sich schon hier beim Ruhen des Körpers in vorbedeutsamen Träumen thätig erweist[2]. So glaubte Pindar fest an die Unsterblichkeit, ja sogar an die Seelenwanderung. Dieser Glaube gab seiner Moral einen Rückhalt, indem er die Strafen der Bösen und den Lohn der Guten in das jenseitige Leben versetzte[3]. Die Seelen der Gottlosen irren unstet umher, die der Frommen sind im Himmel, wo sie den seligen Gott mit Hymnen preisen. Mit der Moral, welche durch diese Aussichten eingeschärft wird, können wir uns des Näheren nicht

[1] Pyth. X 49—56.

[2] Fragm. 108.

[3] Die classische Stelle Ol. II 105—142, und mehrere Fragmente: 106, 109, 110.

befassen. Nur so viel heben wir hervor, dass sie nicht bloss am Unsterblichkeitsglauben ihr Motiv, sondern auch in der Frömmigkeit, εὐσέβεια, ihr Princip hatte, aus welchem die einzelnen Tugenden sich entwickeln.

An Gesinnung war der erste der grossen Tragiker Aeschylos (525—456) dem Pindar verwandt. Aber seine Kunstgattung wie seine Umgebung waren ganz andere. Die Tragödie förderte Probleme an den Tag, welche den Epinikien fremd waren. Und der athenische Dichter nahm denn noch ganz anders Antheil an der nationalen Bewegung, als der thebanische; hatte er doch selber bei Marathon, Salamis und Platää mitgekämpft. Die Tragödie athmete den Geist der Freiheitskriege, der den Pindar nur indirect berührte. Eine grossartige Auffassung, wie die des Aeschylos, für den der Sieg seines Volks ein Beweis der göttlichen Gerechtigkeit war, und der die Anerkennung der menschlichen Persönlichkeit mit der der sittlichen Weltordnung zu verbinden wusste, konnte nur auf dem Boden einer grossen nationalen Erhebung entstehen. Die andere Voraussetzung der Tragödie war der Dionysoscult. Das Band, das beide vereinigte, war nicht ein bloss äusserliches, sondern die Tragödie nährte sich von dem Geist der mystischen Religion, deren Hauptgegensätze, Schuld und Sühne, Leben und Tod, sie anschaulich machte. Zugleich machte sie die Mythen zu Trägern sittlich-religiöser Gedanken, die Heroen zu Typen von Menschen in ihrem Leiden und Sterben. So erweckte die Tragödie nach Aristoteles' Definition die Affecte des ἔλεος und φόβος und bewirkte eine *κάθαρσις τῶν παθημάτων*.

Wie fast alle griechischen Dichter betont Aeschylos das Vergängliche des menschlichen Lebens, das nur eine *καπνοῦ σκιά* (fragm.) ist, wesshalb man nicht auf Menschliches baue: γίγνωσκε τἀνθρώπεια μὴ σέβειν ἄγαν. Der Tod ist unerbittlich, er nimmt keine Gaben oder Opfer, Peitho wendet sich von ihm ab. Dennoch kann er auch als erlösender Genius erscheinen, und bleibt dem Menschen der Trost der Hoffnung unbenommen. Aeschylos stellt das Leiden als eine lehrhafte Zucht vor; Zeus hat beide verbunden: πάθει μάθος. Die Betrachtung des menschlichen Leidens ist verklärt durch den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, die allerdings hart straft und Manche sogar verführt und in Verblendung verstrickt, aber doch nur die Schuldigen. Dies Letztere hat NÄGELSBACH bestritten, indem er einige Aussagen des Dichters[1] so deutet, als lehrten sie, dass die

---

[1] u. a. θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς, ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ (fragm. Niobe).

Gottheit aus blosser Willkür oder aus Neid auch die Unschuldigen ins Verderben stürze. Es ist hier wieder derselbe Fall wie bei Pindar, und die wahre Meinung des Tragikers ist der des Lyrikers sehr ähnlich. Allerdings verdirbt der Gott die Menschen vielfach auf grausame Weise, aber nicht ohne ihr eigenes Zuthun. Der Gott straft nicht bloss den Frevler, sondern er verblendet ihn mit ἀπάτη δικαία und fängt ihn in seiner Schuld wie in einem Netz[1]. Dies ist die Bedeutung des ἀλάστωρ, συλλήπτωρ ἀλάστωρ oder κακὸς δαίμων, der sich des Menschen bemächtigt, seine Strafe bisweilen verzieht, bis das Maass seiner Schuld voll ist, aber nur, um ihn desto sicherer zu verderben. Das deutlichste Beispiel dieser Wahrheit ist Xerxes, der sich im Uebermuth vermass, den heiligen Hellespont zu überbrücken und Poseidon selbst herauszufordern, und den die göttliche Rache traf und verblendete, so dass er die Schlacht bei Salamis wagte. Dieser Rachegeist ist auch als δαίμων γέννας in ganzen Geschlechtern wirksam. So verwüstete die πρώταρχος ἄτη, die ἀρά, die Erinys das Haus Agamemnon's; ergreifend ist die tragische Wirkung, als Klytämnestra sich selbst als blosses Werkzeug dieses Geschlechtsfluches erkennt und vergeblich ihm ein Halt ein! zuruft. Merkwürdig ist, wie sowohl hier, als bei den feindlichen Brüdern Eteokles und Polynikes die objective Macht des Fluches und die persönliche Schuld ineinandergreifen. Die letztere denkt sich Aeschylos als Folge des ersteren: in den Geschlechtern, welche der Erinys anheimgefallen sind, pflanzt der Fluch sich fort als eine erbliche Depravation; die Nachkommen des Verfluchten sind selbst der Tugend, namentlich des Sinnes für die heiligen Ordnungen der Gesellschaft und für die Bande der Familie bar. Es ist ganz verfehlt, wenn man die objective Macht der göttlichen Strafe, die Erinys, verflüchtigt zu einer Personification des strafenden Gewissens: eine moderne, freilich schon euripideische Auffassung, die dem Aeschylos ganz fremd ist.

Dieser schrecklichen Macht ist nun eine andere, versöhnende, übergeordnet. So lautet die erhebende Predigt der Orestie. Die Erinyen haben Recht und Macht über Orest, der seine Mutter erschlug; aber der mit Blut Befleckte sucht die Sühne bei Apollo und Athene. Diese Götter wahren nun wohl das Recht der Erinyen, wissen sie aber zu Eumeniden umzustimmen und so den Schuldigen zu entsühnen. Die patriotische Bezugnahme auf den Areopag ist ein mitwirkendes Motiv.

---

[1] φιλεῖ δὲ τῷ κάμνοντι συσπεύδειν θεός (fragm.), ὕβρις ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσε στάχυν ἄτης (Pers. 820).

In dieser Trilogie tritt der freilich nicht unlösbare Gegensatz zu Tage zwischen dem alten Göttergeschlecht, dem die Erinyen, und dem neuen, dem Apollo und Athene angehören. Aehnlich steht Zeus dem Titan Prometheus gegenüber, der den anfänglich ganz culturlosen Menschen das Feuer und damit die Bedingung einer höheren Existenz mitgetheilt hatte. Beim ersten Eindruck ist unsere Sympathie für den Titanen, der auch in den Fesseln seine Persönlichkeit zu behaupten wagt gegenüber dem tyrannischen Zeus, der keine besseren Diener hat als Kratos und Bia. Aber die Absicht des Dichters mit der Trilogie, von der wir nur ein Stück besitzen, ist eine andere: das Ende zeigt nicht bloss die Befreiung des Prometheus, sondern die Rechtmässigkeit der Herrschaft des Zeus, der sich mit Themis verbindet.

Der Geist der aeschyleischen Poesie ist durch und durch religiös. Alle gesellschaftlichen und sittlichen Ordnungen tragen bei diesem Dichter einen religiösen Charakter: das δίκαιον ist das ὅσιον, der Frevel ein ϑεοβλαβεῖν. Manche finden in einigen Aussagen, wie im berühmten Chor des Agamemnon, monotheistische Ansätze. So viel ist davon wahr, dass die Tragödie, wie Aeschylos sie auffasste, die Götter von ihrer Beschränktheit und den willkürlichen Zügen des Persönlichen entkleidete und sie zu Repräsentanten der Weltregierung machte. Dass Aeschylos aber im Allgemeinen auf dem Boden der griechischen Religion und namentlich ihrer mystischen Seite stand, geht aus der ganzen Anlage seiner Stücke hervor; kein Dichter scheint die mythischen Stoffe so völlig beherrscht und sie so natürlich zu Trägern seiner hohen Gedanken gemacht zu haben als er. Dabei trat er dem Volksglauben nicht entgegen: von der Mantik, den Träumen, Erscheinungen, Ahnungen machte er vielfach Gebrauch.

Sophokles war dreissig Jahre jünger als Aeschylos und erreichte ein höheres Alter (496—406); so gehörte er wesentlich einer anderen Zeit und Umgebung an wie sein Vorgänger. In Aeschylos athmete das Griechenland der Perserkriege; in den darauffolgenden Zuständen fühlte er sich nicht mehr heimisch, er verliess Athen und starb in Sicilien. Sophokles genoss die Blüthe der perikleischen Zeit und war noch Zeuge der raschen Auflösung aller Verhältnisse und des Verfalls seiner Vaterstadt. Allein die Stimmungen dieser letzteren Zeit spiegeln sich in den uns erhaltenen Stücken nicht ab. Mehr als irgend ein Anderer ist Sophokles der Dichter der Blüthezeit Athens, der griechischen Cultur auf ihrem Höhepunkt. Dies zeigt sich nicht bloss in seiner vollendeten Kunstform, sondern auch in seinem religiösen Standpunkt.

Der Schwerpunkt des Interesses liegt bei Aeschylos im Conflict der göttlichen Mächte, die das menschliche Loos bestimmen, bei Sophokles im Innern des Menschen, in den Motiven seiner Handlungen, im Leben seines Gemüths. Sophokles hat aber dabei die Objectivität der göttlichen Mächte weder geleugnet noch in den Hintergrund geschoben. Im Gegentheil: er erkennt die göttlichen Ordnungen an, die ewig bestehen, und die der Mensch ehren muss, will er nicht durch sie zu Grunde gehen. Der Thron der Dike steht neben dem des Zeus selbst[1]. Die Frömmigkeit als ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Willen der Götter ist die Bedingung des wahrhaft menschlichen Lebens: charakteristisch ist das Lied auf die ἁγνεία[2]. Wenn also das Menschliche bei Sophokles mehr zu seinem Recht kommt als bei Aeschylos, so ist es doch nicht auf sich selbst gestellt, es bleibt an die höheren, göttlichen Mächte gebunden. Wiederholt betont Sophokles, dass Alles nach dem Willen des Zeus oder des Schicksals geschieht. Auch den Orakeln misst er grosse Bedeutung bei. In Philoktetes, Ajax, Trachiniae ist es ein Hauptpunkt, dass das Verhängniss durch göttliche Orakel vorherverkündet war. Nirgends tritt dies stärker hervor als im Oedipus Tyrannos. Sowohl Oedipus' Eltern als er selbst suchen dem Verhängniss zu entgehen, aber gerade dieser Versuch bewirkt die Erfüllung der Weissagungen. Es ist eine grossartige Tragödie: der König sucht das Licht über die verschleierte Vergangenheit aufgehen zu lassen, und mit unerbittlicher Deutlichkeit muss er erfahren, was ihn selbst völlig zu Grunde richtet. Nirgends ist der Gegensatz schärfer zwischen der Unsicherheit des menschlichen Geschicks[3] und der Festigkeit und Unabänderlichkeit der göttlichen Bestimmung. Wohl lehnt der König, trotzig und verblendet, sich eine Zeit lang wider die letztere auf, aber dass sie siegt und siegen muss, ist dem Dichter keinen Augenblick zweifelhaft.

Was im Oedipus Tyrannos noch unvermittelt ist, erscheint versöhnt im Oedipus auf Kolonos. Allerdings ist auch hier die Versöhnung nicht im Innern vollzogen; man hat sogar in Oedipus auf Kolonos einen verwilderten Menschen gesehen, jedenfalls flucht er seinen Feinden mit erbittertem Gemüth. Aber als das Ende des Dulders Oedipus herannaht, bringt ihn der Dichter in den Hain der Eumeniden: dort geleitet ihn die Liebe und Treue seiner Tochter Antigone, und dort ereilt ihn der Tod. Dieser Tod nun ist ein geweihter: Oedipus wird

---

[1] Dike ist sowohl ξύνεδρος Ζηνὸς ἀρχαίοις νόμοις (Od. Kol. 1375), als ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν (Antig. 451).

[2] Der Chor Oed. Tyr. 863 ff.

[3] Man sehe den Chor v. 1186 ff.

zum schützenden Genius für den Gau, wo die Freundschaft des Theseus ihm die ruhige Stätte zum Sterben bereitet hatte; wie der Fluch um sich griff, so verbreitet sich auch der Segen der Versöhnung[1].

Auch Sophokles hat also die ewigen Gesetze nicht zu psychologischen Thatsachen verflüchtigt, sie bewähren sich ihm aber im Innern des Menschen, reissen den Menschen nicht äusserlich fort, sondern bestimmen sein Gemüthsleben. So ist die Blutrache in Elektra auch nicht eine äusserliche Ausgleichung, sondern die innere, sittliche Theilnahme ist dabei in Anschlag gebracht. Selbst in Antigone ist der Conflict zwischen dem Gehorsam zu den Staatsgesetzen und der Scheu vor den ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα nicht abstract gefasst; der Dichter hat die Stimmungen und Charaktere der Personen fein gezeichnet: Antigone, ὠμὸς ἐξ ὠμοῦ πατρός, unbeugsam sowohl Kreon als ihrer Schwester Ismene gegenüber, aber doch das schmerzliche Gefühl äussernd, dass sie ihr junges Leben einbüssen muss; Kreon, der zu spät erkennt, dass er allzu rücksichtslos die Staatsgesetze handhabte.

So hält Sophokles die Mitte zwischen Aeschylos, der die höheren Principien und göttlichen Mächte ausschliesslich ins Auge fasst, und Euripides, der nur die menschlichen Zustände analysirt. Allerdings ist seine Lösung der Probleme nicht mehr so unbedingt befriedigend als die des Aeschylos; aber doch predigt er entschieden einen religiösen Glauben, indem bei der Darstellung der göttlichen Regierung und des menschlichen Verhaltens die erstere ihm durchweg als feststehend, aller Ehrfurcht würdig gilt. Alle sittlichen Ordnungen und Bande behandelt er mit religiöser Scheu: vor Allem stehen die Pflichten gegen die Todten bei ihm hoch angeschrieben. Sophokles ist in der griechischen Litteratur der edelste und zugleich der letzte Repräsentant einer wahrhaft harmonischen Lebensbetrachtung.

§ 116. Der Beginn der Auflösung.

Litteratur. Hier kommen mehrere Abschnitte von Nägelsbach, Nachhomerische Theologie (1857) in Betracht, der eine Anzahl von Monographien anführt. Ueber Euripides schrieb interessant: K. Kuiper, Wijsbegeerte en godsdienst in het drama van Euripides (1888).

Wir fassen hier mehrere untereinander ziemlich verschiedene Erscheinungen unter einen Gesichtspunkt zusammen. Schon im perikleischen Zeitalter begann der Gegensatz zwischen Altem und Neuem

---

[1] ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι κἀντὶ μυρίων μίαν
ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν, ἢν εὔνους παρῇ (498f.).

das Bewusstsein zu beherrschen; wo die alten Normen nicht genügten, suchte man neue zu finden oder zu schaffen.

Unsere bisherige Darstellung macht es deutlich, in welchem Sinn von einer Auflösung des Glaubens die Rede sein kann. Es gab weder ein Lehrsystem noch eine priesterliche Tradition als feste Burg des Glaubens, welche die Aufklärung hätte bestürmen müssen. Aber es waren neue geistige Bedürfnisse erwacht, und jetzt fand man, dass der alte Besitz nicht genügte, um sie zu befriedigen. Dies kam nicht bloss zum Vorschein in isolirten Fällen von Gottlosigkeit, wie Diagoras der Melier wegen der Herrschaft des Unrechts in der Welt die Götter leugnete und sogar die Mysterien schmähte, sondern ein allgemeiner Geist der Negation hatte sich der öffentlichen Meinung bemächtigt.

Die Hauptrepräsentanten dieser Richtung waren die Sophisten. Es ist schwer, ihnen gerecht zu werden: wir kennen sie ausschliesslich durch ihre Gegner; entweder stimmen wir also deren gehässigen Berichten bei und halten die Sophisten für Leute, die ohne allen Wahrheitssinn bloss dem Schein folgten, oder aus Reaction gegen diese Herabwürdigung rehabilitiren wir sie fast ganz, wie manche Neuere nach dem Vorgang Hegel's und Grote's gethan haben. Die Sophisten lehrten durchaus nicht alle dasselbe: zwischen Protagoras und Gorgias war kein geringer Unterschied. Dies aber hatten alle gemein, dass sie aus der Bildung einen Beruf machten und für Geld lehrten, was in den Augen Vieler eine bedenkliche Neuerung war. Sie waren Meister in der Kunst der Rede und lehrten die Jugend über Alles räsonniren, allen Dingen den Maassstab des subjectiven Urtheils anlegen. Die Philosophie erkannte also in der Sophistik zum ersten Mal das Recht der Individualität an. Sie verfiel aber sogleich in den Subjectivismus, indem der Nutzen, das Wohlgefallen des Subjects als Kriterium galt. Dies musste nothwendig zu einer Lockerung aller Bande und zu einer Umkehrung der ganzen Anschauung führen. Die sophistische Erziehung war Schuld, dass in öffentlichen wie in privaten Angelegenheiten, bei Staatsverhandlungen und bei den so überaus zahlreichen Processen die Gewandtheit der Rede über die Wahrheit und über den sittlichen Ernst ging. Auch dem Götterglauben wurde diese dialektische Methode gefährlich. Schon die Sophistik hat die beiden Hauptformen der Skepsis, die zurückhaltende und die doctrinäre, begründet. Die erstere ist die des Protagoras, der nichts Bestimmtes von den Göttern aussagen zu können meint, weder dass sie seien noch dass sie nicht seien; sowohl die Unsicherheit des Gegenstandes als die Kürze des menschlichen Lebens

machten diese Kenntniss unmöglich. Dagegen lehrt Gorgias ganz bestimmt, es sei überhaupt nichts, wenn aber etwas wäre, so könnte man es nicht erkennen und jedenfalls diese Erkenntniss nicht mittheilen. Wieder anders, aber ebenso negativ lautet der Satz des Kritias, die Götter seien Erfindungen kluger Staatsmänner. Noch wirksamer aber als diese Meinungen über die Götter erweist sich die Unterscheidung zwischen dem Natürlichen und dem Conventionellen, φύσις und νόμος, welche der Sophist Hippias in die Ethik und überhaupt in die Philosophie einführte. In einer Gesellschaft, die ganz auf dem Herkommen beruhte und das Positive, den νόμος ἀρχαῖος, als die einzige feste Norm für den Staat, das Leben, die Religion anerkannte, gab es keine gefährlichere Lehre als die, welche dieses Herkommen als willkürlich und veränderlich hinstellte. Dabei war aber die Hauptfrage, ob die neue Norm, der zu Liebe man die alte beseitigte, genügte. Diese war die φύσις. Es gelang aber der Sophistik nicht, diese Natur über die individuelle Begierde und Stimmung zu erheben. Spätere Denker, wie Plato und die Stoiker, haben diesem Natürlichen einen festeren, edleren Inhalt zu geben versucht. Es blieb jedoch das Verdienst der Sophisten, das fruchtbare, aber gefährliche Problem des Gegensatzes zwischen Natur und Gesetz, dem Wesentlichen und dem Herkömmlichen, dem Positiven, zuerst angeregt zu haben. Allerdings wirkte diese Erkenntniss zunächst nur auflösend.

Wenn man von dem den Glauben anfechtenden Einfluss der Sophistik redet, so denkt man gewiss nicht in erster Linie an den Vater der Geschichtsschreibung, Herodot von Halikarnass (484—406). Er war ein gläubiger Mann, der in der Geschichte die Spuren göttlicher Leitung und Gerechtigkeit erkannte, der eine beträchtliche Anzahl von Orakelsprüchen mittheilte, an deren Wahrheit er festhielt. Dennoch klopfte auch bei ihm die Reflexion leise an: seine Kritik der Mythen mag höchst bescheiden sein, dann und wann legte er ihnen doch den Maassstab des Denkbaren und Möglichen an. Den Ursprung der meisten griechischen Götter fand er in Aegypten, Homer und Hesiod nannte er die Urheber der Theogonie. Hierin lag nun wohl nichts, das den Glauben geradezu antastete; aber schon die Thatsache, dass er dem Ursprung der Götter nachforschte, ist bezeichnend. Dazu kommt, dass Herodot einen weiten historischen Blick besass, die Sitten vieler Völker kannte, und dadurch zu der Einsicht der Verschiedenheit der menschlichen Gesetze kam[1]. Als Zeichen eines Zeit-

[1] III 38.

alters, in welchem der Glaube wankt, kommt aber besonders seine Lehre vom Neid der Götter in Betracht. An verschiedenen Stellen lehrt er mit directer Anwendung auf besondere Fälle: τὸ θεῖον πᾶν φθονερόν τε καὶ ταραχῶδες[1]. Nägelsbach und Viele mit ihm finden diese Vorstellung bei mehreren, auch älteren griechischen Autoren und halten sie für ein Element des griechischen Volksglaubens. Dem gegenüber hat Hoekstra[2] klar auseinandergesetzt, dass der φθόνος der Götter, der durch die ὕβρις der Menschen veranlasst sei und eigentlich mit der νέμεσις zusammenfalle, sich scharf unterscheide von dem φθόνος ἐπὶ τῇ εὐτυχίᾳ τῶν χρηστῶν. Allerdings kann übermässiges Glück Sättigung, κόρος, und diese ὕβρις verursachen; aber die Vorstellung, dass schon das Glück an sich ohne Verschuldung den Neid der Götter hervorrufe, dass die Gottheit Alles, was sich zu hoch erhebe, mit ihrem Blitz treffe, dass also auch der Gute nicht bloss die sittlichen Gefahren des Glücks, sondern das Glück selbst fürchten müsse, diese Gedanken sind dem Herodot eigenthümlich.

Thukydides, obgleich nur wenige Jahre jünger als Herodot — er lebte 472—396 — gehört einer anderen Zeit an und ist von einem lebendigen Glauben viel weiter entfernt. Er stellte die menschlichen Geschicke rein auf sich selbst und spürte deren Ursachen und Zusammenhang nach, ohne göttliche Einflüsse dabei in Anschlag zu bringen. Sogar die Orakel (χρησμοί) waren in seinen Augen oft trügerisch und nur zufällig trafen ihre Sprüche ein[3]. Dennoch wollte er, dass man den göttlichen Dingen Achtung erweise; er rügte es, dass man sich an ἱερά und ὅσια vergriff, er schilderte mit Abscheu, wie in Folge der Pest zu Athen alle sittlichen Bande rissen und man selbst das Recht der Todten missachtete; er bedauerte die zerrütteten Verhältnisse des Bürgerkrieges, da man selbst den Eid nicht mehr in Ehren hielt[4].

Der eigentliche Repräsentant der Zeit, die unter sophistischem Einfluss die Probleme des Lebens tief fühlte, aber nicht zu lösen vermochte, war Euripides (480—406). Es ist nicht leicht, diesem Dichter gerecht zu werden: unwillkürlich vergleicht man ihn mit seinen beiden Vorgängern, denen er entschieden nachsteht, auch entschlägt man sich nicht ganz des Eindrucks der Schmähungen, mit welchen Aristophanes ihn überhäuft hat. Ein billiges Urtheil muss aber immerhin in Euripides einen grossen Dichter erkennen, dessen

---

[1] u. a. I 32; III 40; VII 10, 46, 56.

[2] S. Hoekstra Bz., De wangunst der goden op het geluk ook der rechtvaardigen (kon. Ak. Amst. 1883).

[3] Thukyd. V 26 u. ö.

[4] u. a. II 52 f; III 82 f.

Stücke den geistigen Strömungen seiner Zeit einen poetischen Ausdruck verliehen. Euripides war ein vielseitig gebildeter Mann, mit der Litteratur seines Volkes vertraut, Schüler des Anaxagoras, Freund des Sokrates, sowohl von der Mystik als von der Sophistik beeinflusst. Er hat aber keine philosophische Weltanschauung vorgetragen: ihn beschäftigten die Probleme des Lebens, die Räthsel der menschlichen Geschicke, die er indess vergeblich zu lösen versuchte. Die Theodicee, wie Aeschylos und Sophokles sie lieferten, war dem Euripides abhanden gekommen, sein Glaube war gescheitert, oder besser, er suchte vergeblich, sich eine befriedigende Anschauung zu erobern. Bei diesem Suchen bildete aber doch noch Glaube den Hintergrund. Man halte Euripides nicht für einen gemeinen Aufklärer oder vulgären Rationalisten, er hatte „denjenigen Unglauben, welcher der verzweifelnde Glaube ist“ (Mommsen). Die Tragödien des Euripides sind voll von Vorwürfen und Klagen gegen die Götter; diese Götter spielen darin häufig eine schändliche Rolle. Aphrodite verdirbt unbarmherzig den frommen Jüngling Hippolyt, den Artemis nicht retten kann; Hera verstrickt Herakles in Wahnsinn, so dass er die eigenen Kinder mordet; Apollo verlässt feige die Kreüsa und ihr Kind Ion; nur aus Rachsucht duldet Apollo, dass bei seinem eigenen Altar zu Delphi Neoptolemos, der dort in frommer Gesinnung Schutz suchte, erschlagen wird (in Andromache). Das Auffallende in diesen und ähnlichen Beispielen ist nicht, dass den Göttern Unwürdiges aufgebürdet wird, was schon Homer that, auch nicht, dass man daran Anstoss nahm, was gang und gäbe war, sondern dass der Dichter seine Angriffe so leidenschaftlich führte. Dieses Pathos findet seine Erklärung also durchaus nicht in der Kraft der gegnerischen Ansicht, sondern nur in dem lebendigen Bedürfniss eines neuen Glaubens. Euripides fordert, dass es eine göttliche Vorsehung gebe, die die menschlichen Geschicke lenke, und eine göttliche Gerechtigkeit, die sie erkläre: in der Welt sieht er aber vielmehr das Gegentheil. Darum richtet er seine scharfen Pfeile gegen die Götter, die selbst Schändliches verüben, die wie schlechte Menschen unbarmherzig und rachedürstend ihre Gegner verderben, die es geschehen lassen, dass Unschuldige leiden, und dass das Unglück sich über einzelnen Häuptern anhäufe. Statt vieler Citate stehe hier nur die Invective aus einem Fragment des Bellerophon: in der Welt herrscht allein Gewalt und nützt die Frömmigkeit nichts, der alte Glaube an Götter ist zur Thorheit geworden:

φησίν τις εἶναι δῆτ᾽ ἐν οὐρανῷ θεούς;
οὐκ εἰσίν, οὐκ εἴσ᾽.

Euripides greift also nicht bloss die unwürdigen Vorstellungen von den Göttern an, er wird an ihrem Weltregiment überhaupt irre. An der Kraft seiner Negation messen wir die Tiefe seiner geistigen Bedürfnisse. Allerdings vermochte er den Grund zu einem neuen Aufbau nicht zu legen. Sogar an der Mantik zweifelte er bisweilen: er schalt die Träume trügerisch und meinte, die besten Wahrsager wären die, welche am scharfsinnigsten die Zukunft errathen könnten.

Es ist bloss ein Schein, dass Euripides statt der alten neue Götter eingeführt hätte, wie Aristophanes ihm vorwarf[1]. Namentlich wäre der Aether des Euripides Gottheit gewesen; und auch Neuere haben sich bemüht, diesen Aether im Zusammenhang mit dem νοῦς des Anaxagoras zu einem philosophischen Gottesbegriff aufzuputzen. Auch in Begriffen, wie Chronos, Nomos, Moiren, Ananke, Dike, findet man Anhaltspunkte zu einer positiveren religiösen Ansicht. Freilich hat Euripides sich dieser Begriffe, die er der Philosophie oder dem Volksglauben entlehnte, bedient, aber es ist gewiss, dass er darin ebensowenig, wie in den herrschenden Vorstellungen von den persönlichen Göttern, eine befriedigende Lösung der Probleme, eine wirkliche Theodicee gefunden hat. Das letzte Wort von Euripides' Theologie stimmt wohl zu dem, was Protagoras nach der Ueberlieferung im eigenen Hause des Dichters über die Götter lehrte, dass wir von den Göttern nichts Sicheres wissen und nichts Wahres sagen können. Daher bei Euripides das wiederholte ὅστις ὁ θεός, das Nebeneinanderstellen verschiedener Bezeichnungen: Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεως, εἴτε νοῦς βροτῶν[2], die häufig vorkommenden Seufzer, dass das Göttliche sich unseren Blicken entziehe.

Dieser Unsicherheit der göttlichen Dinge entspricht es, dass auch für die menschlichen der feste Maassstab fehlt. Euripides vermag nicht, im menschlichen Unglück die göttliche Gerechtigkeit und göttliche Rettung aus demselben darzustellen; es bleibt der Mensch mit seinem Jammer auf sich selbst gestellt, daher der pathetische Charakter seiner Tragödie. Auch hat er zuerst unter den Tragikern sophistisch den Maassstab des Sittlichen in die Meinung verlegt[3] und die Macht der Leidenschaft fast als ein Recht dargestellt. Dennoch hat er die Leidenschaft nicht unbedingt verherrlicht: in Phaedra, Medea u. a. sind ihre verheerenden Folgen ergreifend geschildert, und die Unwahrheit, die verderblichen Wirkungen der „Sophistik der Leidenschaft“ (Nägelsbach) hat Niemand tiefer gefühlt. Der

[1] Ranae, 880.

[2] Troades, 887.

[3] τί δ' αἰσχρόν, ἢν μὴ τοῖσι χρωμένοις δοκῇ (fragm.).

Dichter wollte durchaus nicht das Schlechte gut heissen. Seneca erzählt, dass bei einer maasslosen Verherrlichung des Goldes in Bellerophon das Volk sich entrüstet gegen den Dichter und den Schauspieler erhoben, Euripides aber darauf geantwortet habe, man solle abwarten, wie er den Lobredner des Goldes enden lasse. Diese Anekdote warnt uns davor, den Euripides für allerlei unsittliche Maximen, die er seinen Personen in den Mund legt, verantwortlich zu machen, wie dies Aristophanes und Viele nach ihm thun. Höchstens darf man es für die Zeit wie für den Dichter bezeichnend finden, dass er auch auf diese Weise mit dem Feuer spielt.

Das Positive liegt bei Euripides besonders in der Anerkennung der mystischen Religion. In mehreren Stücken hat er die Weihen mit Ehrfurcht genannt oder dichterisch gefeiert: so in den uns erhaltenen Fragmenten der Cretenses, wo der Zeuspriester die Weihen der Göttermutter Kybele beschreibt, in einem Chor der Helena, nach Manchen auch im Hippolytos. Wir finden bei unserem Dichter sowohl die orphische Theokrasie — er identificirt Demeter mit Rhea-Kybele, Gaia mit Hestia, Helios mit Apollo, — als den mystischen Gedanken vom Kreislauf des Lebens und Todes. Die Aeusserung in einem Fragment: τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; mit welcher Aristophanes seinen wohlfeilen Spott treibt, kommt nicht nur gelegentlich vor, sondern drückt wohl die tiefsten Gedanken des Dichters aus. Allein auch im Orphismus hat er keine befriedigende Lösung, keinen stärkenden Glauben gefunden. Das letzte Wort seiner Muse war das der Resignation, in der ergreifenden Tragödie der Bakchen. In Pentheus schildert der Dichter die Beschränktheit des Rationalismus und dem gegenüber die Alles niederwerfende Macht des Gottes. Man hat in dieser Tragödie eine Palinodie gesehen, in welcher der Dichter seine früheren Ansichten zurückgenommen hätte; allein wir bemerkten bereits, dass er nie ein gemeiner Rationalist gewesen ist. Nirgends aber wird die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft schärfer und unbarmherziger gegeisselt als hier. Der Glanz der Poesie, den der Dichter über die Schilderung des Treibens der Maenaden auf dem Kithäron ausgebreitet hat, darf uns über seine wahre Meinung nicht täuschen. Der Gott, dessen Macht er hier darstellt, Dionysos, weiss zu siegen, aber nicht zu heilen; sein Triumph bringt Elend und Verderben nicht bloss über seinen Feind Pentheus, sondern auch über seine Diener und die Werkzeuge seiner Macht, Agaue und Kadmos. Man muss sich vor der göttlichen Macht beugen; sie bewundern und lieben kann man nicht. Das letzte Wort des Euripides ist trauriger und

verzweifelter als die scheinbar verzweifelten Fragen und Klagen seiner Skepsis.

In Aristophanes (444—388) fand der alte Glaube einen Vertheidiger, der eifrig gegen alle Neuerer, Kleon, Sokrates, Euripides, Krieg führte. Allerdings war der athenische Komödiendichter für die Religion ein sehr eigenthümlicher Anwalt. Die schonungslose Art, wie er die Götter auf die Bühne brachte, überbot bei weitem Alles, was man an Euripides aussetzen konnte. Nicht bloss ausländische Gottheiten, wie den Triballergott, der nicht ordentlich griechisch redet (in den Vögeln), macht er lächerlich; die griechischen Götter kommen noch schlimmer weg. Wir erinnern an Hermes (in Eirene), an Dionysos, der als ganz liederlicher Bursche auftritt, wobei dennoch seine Gottheit betont wird (in den Fröschen), an sämmtliche Götter, die in Folge des Baues der Vogelstadt ihrer Opfer verlustig gehen und aus Hunger bereit sind, für einen Leckerbissen das Weltregiment abzutreten (in den Vögeln). Trotz alledem war Aristophanes ein Lobredner alter Zucht und Sitte. Er war sich bewusst, sie nicht zurückbringen zu können, es war aber seine ernsthafte Ueberzeugung, dass die neuere demagogische Entwickelung der Gesellschaft, dass die Sophistik und der Atheismus, die er in seinen Gegnern bekämpfte, zum Untergang des Staates führten. Bei aller Tollheit seiner Spässe herrschte bei ihm eine ernste, ja düstere Gesinnung. Der Unglaube seiner Zeit hatte ihn selbst angefressen. Die Tugend und Kraft des älteren Geschlechts lobte er mit Ueberzeugung, zwischen den Zeilen lesen wir aber, dass er sie doch etwas altmodisch fand. Die Schwäche seines eigenen Glaubens kommt nirgends deutlicher zum Vorschein als in den Wolken. Indem er Sokrates des Atheismus beschuldigt, weiss er selbst keinen besseren Grund, den Glauben an die Götter beizubehalten, als die Erwägung, dass die Gesellschaft ihrer bedürfe. Der Dichter erschrickt beim Gedanken an die Folgen, welche die Leugnung der Götter nach sich führt und will den Glauben darum festhalten. So fand dieser Anwalt der Religion nur die letzte Ausflucht der Rathlosigkeit.

§ 117. Religion und Philosophie.

Litteratur. Ueber Plato vgl. die mustergültige Uebersetzung mit Einleitungen u. s. w. von B. Jowett, The dialogues of Plato (3. ed., 5 vol., 1892); G. Grote, Plato and other companions of Sokrates (3. ed., 3 vol., 1875); und neuerdings E. Pfleiderer, Sokrates und Plato (1896); über Aristoteles ebenfalls Grote und eine klare, sehr übersichtliche Darstellung von A. Grant, Aristotle (1888); für die Stoa das betreffende Hauptstück in M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie (1872); über die Epikureer: W. Wallace, Epicureanism (1880).

Von Sokrates ist eine Bewegung ausgegangen, die noch heute dauert, und deren Tragweite der Geschichtsschreiber der geistigen Entwickelung der Menschheit kaum überschätzen kann. Die Zeitgenossen haben ihre Bedeutung verkannt, indem sie Sokrates für einen Sophisten hielten, einen Neuerer, der der Entsittlichung und Auflösung der Zustände in die Hände arbeite, und ihn schliesslich zum Tode verurtheilten, weil er die Götter des Staates nicht ehre, καινὰ δαιμόνια einführe und die Jugend verderbe. Der Richterspruch, den man jedenfalls im Zusammenhang mit den politischen Strömungen der Zeit der demokratischen Restauration beurtheilen muss, scheint uns höchst ungerecht: Sokrates hatte als Bürger und Soldat seine Pflichten gegen den Staat gewissenhaft erfüllt, und seine Lehren waren ihrem Wesen nach doch nicht subversiv. Eigentlich berührten sie die Religion nicht unmittelbar. Sokrates scheint weder gegen die Gottesideen seiner Landsleute polemisirt noch den Cultus angetastet zu haben. Mit einer Erklärung der Welt wollte er sich nicht befassen: er lenkte die Aufmerksamkeit auf das Innere des Menschen und bekämpfte auf diesem Gebiet Unkenntniss und Wahn. So begründete er die ethische praktische Philosophie, indem er von der Einheit von σοφία und σωφροσύνη ausging[1]. Er erkannte aber auch in seinem eigenen Inneren ein über die bewusste Einsicht hinausgehendes unmittelbares Element; dieses galt ihm als eine göttliche Stimme, und er nannte es sein δαιμόνιον[2]. Dasselbe verhielt sich durchweg abmahnend, nicht antreibend, und bezog sich vorwiegend auf den zu erwartenden Erfolg der Handlung. Wenn man δαιμόνιον durch Gewissen übersetzt, vergisst man, dass es bei Sokrates nicht auf den ganzen inneren Zustand, sondern nur auf die einzelnen Handlungen sich bezog; von der anderen Seite ist es aber eine Abschwächung, es bloss als praktischen Tact zu erklären, denn Sokrates vernahm darin entschieden die Stimme der Gottheit.

Von Sokrates gingen mehrere Schulen aus: die von Megara und Elis, die kynische und kyrenaische. Ihre Bedeutung wird aber in den Schatten gestellt durch Plato (428—347), der die ethischen Probleme vom Zusammenhang zwischen Einsicht, Tugend und Glück weiter führte, indem er sich dabei freilich oft von Sokrates entfernte, namentlich dadurch, dass er dessen Hauptsatz von der Lehrbarkeit der Tugend später preisgab. Wir können hier nicht daran denken, auch nur eine flüchtige Uebersicht des so vielerlei umfassenden Systems Plato's zu

[1] Xenoph., Memor. III 9, 4.

[2] Ueber das δαιμόνιον Xenoph., Memor. IV 3, 12; 8, 5 u. 6; I 4, 15. Plato, Apol. 31 D.

geben. Die Fragen nach der Einheit dieses Systems, der Entwickelung von Plato's Denken, der Aechtheit und Reihenfolge seiner Dialoge bleiben noch offen. In Plato liegen bis jetzt noch unversöhnte Gegensätze, die verschiedensten Strömungen des Denkens und Empfindens neben einander vor. Sokrates hatte ihn mächtig angeregt; aber auch die Speculation der Vorsokratiker, eines Pythagoras, eines Heraklit, der Eleaten, finden wir bei ihm wieder. Niemand hat wie Plato eine so scharfe, vernichtende Kritik mit einer so kühnen Speculation verbunden. Von ihm sind sowohl die skeptischen Neoakademiker als die mystischen Neoplatoniker ausgegangen. In seinen Schriften finden sowohl der Dualismus als der Pantheismus ihre Texte.

Zu den landläufigen religiösen Vorstellungen hat Plato vornehmlich in den Büchern II, III und X der Republik Stellung genommen. Homer wollte er wegen der unwürdigen Erzählungen über die Götter und die Helden und wegen der erschlaffenden Gefühle, die er erwecke, aus seinem Idealstaate verbannen. Plato's heftige Opposition richtete sich hauptsächlich gegen die Lehren, die den Göttern Schlechtes andichteten. Die Gottheit sei nie δύσνους ἀνθρώποις, der Neid stehe ausser dem Chor der Götter, Gott sei stets ἀγαθός, ἀληθής, ἁπλοῦς, thue nur Gerechtes und Gutes, bewirke die Uebel nur als Strafe, d. h. so, dass sie etwas Gutes bezwecken. Da aber in dieser Welt das Schlechte sehr stark überwiegt, war Plato sich vollkommen bewusst, dass diese Normen die Wirksamkeit der Götter bedeutend einschränkten. Trotz dieser Opposition gegen manche wesentlichen Bestandtheile des Volksglaubens hat Plato doch das Bestehende geschont, sogar wollte er, dass man in seinem Idealstaat das delphische Orakel über die Cultuseinrichtungen befragte. Er erklärt selbst im Timäos, vielleicht ironisch, sich der herrschenden Tradition über die Götter fügen zu wollen; jedenfalls hat er dort die kosmischen oder sichtbaren Götter (Erde und Sterne) und die unsichtbaren der Theogonie anerkannt und ihnen ein ewiges Leben zugeschrieben, freilich in untergeordneter Stellung und Wirksamkeit.

Plato's eigene Gottesidee lässt sich durchaus nicht definiren. Er stellt das Göttliche durchweg als transcendent, ausserhalb der Sinnenwelt liegend, dar. Die höchste der Ideen, die Idee des Guten, vertritt in der intelligibeln Welt dieselbe Stelle, wie die Sonne in der Welt der Erscheinungen: mit solchen bildlichen Aussagen müssen wir uns begnügen. Es ist höchst bemerkenswerth, dass Plato in der Republik wohl das unbedingt Nothwendige einer Kenntniss von der Idee des Guten betont, diese aber selbst nicht mittheilt. Die Idee des Guten gilt ihm als die Quelle alles Daseins, das παράδειγμα alles Guten

in der Welt; sie liegt aber auch jenseits des Erkennens und steht der Sinnenwelt fern. Der Abstand zwischen der nooumenalen und der phänomenalen Welt gehört zu den Hauptgedanken des Platonismus. Es besteht wohl ein Band zwischen beiden: die sichtbaren Wesen sind nach dem Muster der Ideen gebildet, daran sie Theil haben (μέθεξις), aber auf der anderen Seite bleibt doch die Idee selbst undefinirt, unerkennbar: Plato wandelt schon entschieden auf dem Weg der Mystik. In der physischen Kosmogonie des Timäos hat er die Welt speculativ aufgebaut. Er lehrt hier, dass diese Welt durch einen Demiurg nach den ewigen Ideen gebildet sei; gebildet, nicht geschaffen, denn die demiurgische Wirksamkeit habe nur aus dem vorhandenen rohen Stoff eine geordnete Welt, aus dem Chaos einen Kosmos gemacht. Diesen Rohstoff nannte Plato ἀνάγκη und dachte dabei nicht an etwas Festes, Bestimmtes, sondern im Gegentheil an etwas Zufälliges, Vernunftloses. Daraus sei die eigentliche Welt als ein Beseeltes, αὐτοζῷον, hervorgegangen. Der Demiurg selbst schuf nur die erste Klasse von Wesen, die Götter, und diese, ihm nachahmend, die Menschen und die anderen Wesen. Diese Construction ist namentlich dadurch wichtig, dass sie zwischen den Ideen und den sichtbaren Wesen allerlei Zwischenstufen einfügt.

Nicht weniger als Plato's Gottesidee hat seine Unsterblichkeitslehre Religion und Theologie beeinflusst. Bei ihm hat die pythagoreische und mystische Lehre, dass die Seele der eigentliche Mensch, der Körper nur ein Kerker oder eine zufällige Behausung sei, ihren classischen Ausdruck gefunden. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, welche Phädo und Phädros, im Einzelnen nicht immer übereinstimmend, bringen, haben alle zusammen nicht so grossen Werth als das glänzende Beispiel, an welches Plato seine Lehre knüpfte: der Tod des Sokrates. Dieser Tod des Sokrates ist für die Menschheit zum typischen Ereigniss geworden, in welchem sie schaut, wie die Kraft und Unabhängigkeit der Seele, die sich im Tode bewährt, die Fortdauer ihrer Existenz verbürgt. Durch Plato ist die Lehre, dass die Seele eine ewige, ihrem Wesen nach unsterbliche Substanz sei, in den Besitz der Menschheit übergegangen. Auch wo man vor manchen Consequenzen (Präexistenz der Seele, Seelenwanderung, Unsterblichkeit der Thierseele) zurückscheut, macht sie noch ihren Einfluss geltend; im Christenthum ist sie mit Gedanken ganz anderer Herkunft verbunden worden, aber nicht untergegangen.

Mit Aristoteles (384—322) trat die Welt der Objecte wieder in den Vordergrund. Zum ersten Male Empirie mit Speculation verbindend, fasste Aristoteles das ganze Wissen seiner Zeit auf allen

Gebieten zusammen und wurde der Vater der wissenschaftlichen Encyklopädie. Seine logischen Denkformen haben im Mittelalter die arabische Philosophie und die christliche Scholastik beherrscht und sind zum Theil noch gültig. Man kann Aristoteles als den ersten betrachten, der wissenschaftlich einen theistischen Gottesbegriff begründet und durch Anwendung der Gedanken einer wirkenden, bewegenden Ursache und einer immanenten Zweckmässigkeit die sog. kosmologischen und teleologischen Beweise für das Dasein Gottes vorbereitet hat. Aristoteles unterschied das Wesen oder die Form, welche als ἐντελέχεια, ἐνέργεια, actus, den Stoff oder das Substrat vollendet und bildet, schied beide aber nicht von einander, wie Plato seine zwei Principien. Indem er Gott als die reine Actualität oder Energie fasste, wahrte er einerseits die reine Geistigkeit Gottes, andererseits sein Verhältniss zur Welt.

Aristoteles lebte unter Alexander dem Grossen; im Anfang der Diadochenzeit gründeten zu Athen Zeno und Epikur die stoische und die epikureische Schule. Diese zwei Schulen stimmen in mehreren Punkten miteinander überein: beide bieten eine materialistische Welterklärung, beide wenden sich entschieden den ethischen Problemen zu, beide betrachten den Menschen viel mehr als Individuum als in seinem Verhältniss zum Staat. Uebrigens sind sie in mancher Hinsicht Gegenfüssler und haben für die Religion eine entgegengesetzte Bedeutung gehabt.

Die Stoa, deren drei ersten Lehrer Zeno von Kypros, Kleanthes und Chrysippos waren, erklärte die Welt aus der Mischung der vier Elemente: der zwei activen (drastischen, τὸ ποιοῦν, Feuer und Luft) und der zwei passiven (pathetischen, τὸ πάσχον, Erde und Wasser). Die Weltanschauung war hier eine monistische, indem die Stoa Alles stofflich, aber zugleich logisch erklärte: der Logos, der Ordnung und Harmonie wirkt und alle Wesen bildet und durchdringt, ist mit dem materiellen Feuer identisch. Dieser feurige Logos ist das Leben und der Same aller Wesen, Weltprincip, Weltvernunft, Weltgesetz: er vertritt zugleich die Stelle der Gottesidee und des ethischen Princips. Mitunter feiern die Stoiker dieses Weltprincip noch unter dem Namen des Zeus, wie in der bekannten Hymne des Kleanthes. Da nun der Logos nach dieser Lehre Alles in der Welt ohne Ausnahme zusammenfügt und ordnet, so muss man nothwendig das Uebel leugnen oder es so erklären, dass es sich als vernunftmässig herausstellt. Bei dieser Theodicee nun beruft sich die Stoa auf die Vollkommenheit des Ganzen, von welchem man die einzelnen Theile nicht isoliren dürfe: wie der Schatten das Licht begleite, ohne die Harmonie zu

stören, so betrachte man auch das Uebel; man unterscheide die allgemeinen Zwecke, προηγούμενα, von den begleitenden Umständen, ἑπόμενα. Im Ganzen erwies sich die stoische Lehre als eine Stütze für die Religion durch ihren sittlichen Ernst, ihre Einschärfung des Pflichtgefühls, noch mehr aber durch ihre apologetischen Bestrebungen, indem sie die Hauptgedanken der Religion, namentlich die Mantik, philosophisch zu begründen suchte.

Einen ganz anderen Charakter trug die epikureische Philosophie, welche die Welt aus der Bewegung von Atomen im Raum erklärte, ohne dabei die Ideen von Zweck oder Vernunft anzuwenden. Die Götter lebten als ewige und selige Wesen in den Intermundien, dem Raum zwischen den Welten, sie kümmerten sich aber nicht um die weltlichen Angelegenheiten. Durch diese Lehre trat die Schule der bestehenden Religion feindlich entgegen. Epikur lebte still, mässig und genügsam in einem Kreis von Schülern und war bestrebt, durch ein anspruchsloses, von der Freundschaft verklärtes Leben das Glück zu verwirklichen.

Die praktische Tragweite des Stoicismus und des Epikureismus tritt in der römischen Gesellschaft am Ende der Republik und unter den Kaisern zu Tage. Dort werden wir die beiden Schulen wiederfinden.

§ 118. Religion und Moral.

Litteratur. K. Köstlin, Geschichte der Ethik (I, 1887); L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen (2 Bde, 1887).

Es liegt uns nicht ob zu erörtern, wie die Griechen die Güter und Pflichten aufgefasst, die Tugend bestimmt, die sittlichen Verhältnisse geordnet haben. Schon gelegentlich berührten wir manche ethischen Ideen, wie die Litteratur sie uns vorführt. Hier haben wir bloss noch Einiges über den Zusammenhang zwischen Religion und Moral nachzuholen. Unsere Kenntniss davon ist jedoch beschränkt; denn im Einzelnen den Einfluss der Religion auf die Ideen, Gefühle und Handlungen der Griechen zu bestimmen, sind wir nicht im Stande. Nur das wissen wir, dass auch hier keine religiöse Autorität, kein Kanon die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens zu einer gewissen Einheit gebracht hatte. Die verschiedenen Perioden, Gegenden und Kreise gingen in den sittlichen Anschauungen weit auseinander. Das heroische Zeitalter hatte andere Ideale als die Blüthezeit der Cultur zu Athen. Es begründete einen grossen Unterschied, ob man mit Homer den Schwerpunkt des Menschen im Körper oder mit Plato in der Seele suchte, ob die Moral in einer Staatslehre gipfelte wie in der classischen Zeit, oder individuell gefasst wurde wie in den

späteren Schulen. Dennoch können wir trotz aller dieser Differenzen in allgemeinen Zügen eine Charakteristik entwerfen, da die Griechen, durch die Grenzen ihrer Anlage bestimmt, sich doch in einer gewissen Richtung entwickelten und auch ihrer Sittlichkeit einen bestimmten Typus aufprägten.

Die Griechen versuchten wohl die Sittlichkeit auf die Religion zu gründen, aber diese genügte den sittlichen Bedürfnissen nicht, und so stiessen beide oft zusammen. Die Normen der Sittlichkeit waren Herkommen (ἔθος) und Gesetz (νόμος), und beide hatten eine religiöse Sanction. Wir erwähnten bereits die grundlegende Bedeutung des Eides. Die Ordnungen in der Familie, in der Gesellschaft, im Staate standen unter göttlicher Obhut: das solonische θεοὺς τίμα, γονέας αἰδοῦ gehört zusammen. Der Grieche empfand die Schranken, welche das gesetzliche, gesittete Leben dem Individuum stellt, als göttliche Ordnungen, die der Einzelne mit Ehrfurcht und Scheu wahren muss. Die Frömmigkeit fasste er daher nicht bloss als Vollbringen der Cultuspflicht, wobei die Götter ihre Gebühr empfingen, als rituelle Reinheit beim Cultus, sondern als ein gerechtes Verhalten, das im ganzen Leben auf den göttlichen Willen Rücksicht nahm. Daher gehörten ὅσιος und δίκαιος zusammen und hatte εὐσεβής die Doppelbedeutung von frommer Gesinnung, die sich im ganzen Leben, und die sich besonders durch Opfer und Gebet bethätigte. Der fromme und gerechte Wandel bestand nun wesentlich im Wahren der geordneten Verhältnisse, schloss aber auch die Barmherzigkeit gegen Fremde und Schutzflehende als eine eminent religiöse Pflicht ein. Die griechische Sittlichkeit war aber nicht absolut an die bestehenden Ordnungen gebunden, sondern erkannte auch an, was darüber hinausging. Dies sehen wir aus der Ehrfurcht, mit der sie bisweilen den positiven Gesetzen die νόμοι ἄγραπτοι als höhere gegenüberstellte. Nicht bloss Sophokles' Antigone, auch mehrere andere griechische Autoren predigen[1], dass es neben, ja über den Geboten des Staates allgemein gültige göttliche Gesetze gebe, denen man mehr als jenen gehorchen müsse. Ein Mittel zur Erkenntniss dieser höheren Norm und einen Maassstab, um den Zusammenhang zwischen diesem ungeschriebenen Recht und den bestehenden Ordnungen zu beurtheilen, weist aber diese Litteratur nicht auf. Ueberhaupt gelang es den Griechen nie, eine feste Grundlage für die Sittlichkeit zu finden. Die Sophisten hatten das Problem gestellt, Plato hatte es tief und breit gefasst, im Volksbewusstsein aber war es nie gelöst.

[1] u. a. Thukydides II 37.

Die Stütze, welche die Moral in den religiösen Vorstellungen fand, war sehr unzulänglich. Die Hauptforderung der Moral an die Religion ist eine Gottesidee, welche dem Gedanken einer gerechten Weltregierung Ausdruck giebt. Gerade diese fehlte aber den Griechen. Zwischen den Gestalten der Mythologie und den Hütern der sittlichen Gesetze in der Welt bestand kein anderer Zusammenhang, als dass sie dieselben Namen trugen, und diese Gleichheit der Benennung gereichte Vielen zum Aergerniss. Göttern, welche ihren Privatinteressen nachgehen, unter einander uneinig sind und allerlei Schändliches verüben, kann man als Regierern der Welt kein Zutrauen schenken, und doch schrieb man dem Zeus und den Göttern diese Weltregierung zu. Wo man diesen Widerspruch empfand, wählte man unbestimmte, unpersönliche Redensarten, um die Weltregierung zu bezeichnen: Moira, Dike, Themis, einer der Götter, wer er auch sei. Aber nicht bloss die Subjecte der Weltleitung, auch ihr Inhalt, ihre Richtung blieben grösstentheils in Nebel gehüllt. Die Griechen kannten keine bösen Götter, die ihrem Wesen nach und immer den guten feindlich gegenüberstanden, aber sie schrieben ihren Göttern selbst neben willkürlichen auch verderbliche Thaten zu. Dies führte einerseits zur scharf zugespitzten Lehre Herodot's vom Neid der Götter, andererseits zur Opposition Plato's, der nur das Gute von den Göttern herleitete, damit aber die Welt und das Leben grösstentheils auf sich selbst stellte. So haben die Griechen den religiösen Gedanken der Vorsehung nicht zu fassen vermocht.

Die Götter, welche dem Bedürfniss einer gerechten Weltleitung nicht entsprachen, taugten ebensowenig zu ethischen Vorbildern. Wir sahen bereits, wie viel Anstoss die unsittlichen Geschichten der Mythologie erregten. Die Götter waren wohl zu Idealbildern verklärt, aber bloss von einem ästhetischen, nicht von einem ethischen Standpunkt aus. Nur die Geschichte des Herakles brachte ethische Gedanken zum Ausdruck. Hiermit hängt es wesentlich zusammen, dass die Griechen sich mit ihren Göttern so wenig innig verbunden fühlten. Bezeichnend ist der Spruch: ἄτοπον ἂν εἴη εἴ τις φαίη φιλεῖν τὸν Δία[1]. Die Götter konnten keine anziehende Kraft, keinen läuternden Einfluss ausüben. Wohl stellten die Pythagoreer und Plato die ὁμοίωσις θεοῦ dem Leben als Ziel; diese Gottähnlichkeit hatte aber nur einen mageren Inhalt.

Man könnte versucht sein, den Einfluss, den der Gedanke des Jenseits in den Mysterien auf das Leben übte, für eine befriedigende

[1] Aristoteles, Eth. II 11.

religiöse Begründung der Moral zu halten. Dagegen gilt aber, dass die Kraft der mystischen Weihen doch zu äusserlich und zu magisch aufgefasst wurde, um das Leben wirklich ethisch zu gestalten. Dabei war der mystische Cultus zu sehr etwas für sich, das neben dem Leben einherging, ohne es zu durchdringen. Was man zu Eleusis schaute, hatte wohl eine grosse Bedeutung für zukünftiges Glück oder Unglück, es weckte aber keine moralische Gesinnung und trieb nicht zu Handlungen oder Tugendübungen an.

So haben die Griechen die Orientirung des sittlichen Lebens in der Religion gesucht, aber nicht gefunden. Ihre Haupttugenden, σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, bezogen sich nur indirect auf die Götter. Die Sünde war dem hochstrebenden Volke mit seinem ungebundenen Freiheitssinn hauptsächlich das Nichtachten der Schranken, die Ueberhebung, ὕβρις. Allerdings unterschätzt man die Ethik der Griechen, wenn man übersieht, dass sie feine ethische Probleme gefasst und unter religiöse Gesichtspunkte gebracht hat, wie z. B. aus der eingehenden Beschäftigung mit der Theodicee hervorgeht. Kein Volk des Alterthums hat sich in ethischer Hinsicht so hohe Ziele gesteckt und hat seine Mängel so tief gefühlt. Die Griechen haben die εὐδαιμονία in einem harmonischen Dasein erstrebt, wie sie sich ihre Götter als Selige, μάκαρες, dachten. Die Bedingungen dieses Glücks haben sie aber nicht gefunden und die Hindernisse nicht erklärt.

§ 119. Die hellenistische Periode.

Die Periode, welche mit Alexander dem Grossen anhebt, bezeichnet man allgemein mit dem Namen der hellenistischen. Die griechische Cultur, ihrer nationalen Basis beraubt, wurde über die Welt verbreitet und mit orientalischen Elementen versetzt: ein Doppelzweck, den schon Alexander selbstbewusst ins Auge fasste. Alexander opferte den griechischen Göttern, sandte seine erste Kriegsbeute der Pallas Athene nach Athen, errichtete am äussersten Punkt seiner Züge, am Hyphasis, Altäre für die zwölf olympischen Götter und liess dabei Kampfspiele nach griechischer Weise abhalten. In seiner neuen Stadt Alexandrien hatte Poseidon einen Haupttempel, Demeter, aber auch Isis ihren Cultus. In verschiedenen Ländern ehrte Alexander die Landesgötter: Melkart zu Tyros, Jahve im Tempel zu Jerusalem, Baal zu Babylon, Zeus Amon, dessen Orakel er in der libyschen Wüste befrug. So stellte er die verschiedenen Religionen als gleichberechtigt nebeneinander, und diese Theokrasie wurde für die ganze hellenistische Periode vorbildlich.

Der griechische Geist, dem ein so weites Gebiet erschlossen

und der auf fremden Boden verpflanzt wurde, verlor aber dadurch manche seiner Eigenthümlichkeiten. Die Welt wurde nunmehr griechisch, und die Cultur hatte ihre Hauptsitze neben Athen zu Pergamum, Rhodos und Alexandrien. An die Stelle des nationalen trat das kosmopolitische, an die des öffentlichen das private Leben. Das Hochgefühl und der Freiheitssinn, von welchen die griechische Litteratur sich genährt, und die in Demosthenes ihren letzten Repräsentanten gehabt hatten, waren erstorben. Den neuen Zuständen entsprechend, entstanden neue Kunstgattungen: Menander's neue Komödie, der Roman[1], beide individuelle Erlebnisse, Abenteuer, Liebesgeschichten behandelnd, die Idylle, den verwöhnten Grossstädtern die Einfachheit des Landlebens preisend, oder auch Genrebilder aus dem wirklichen Leben malend. Die Philosophie war bestrebt, die sittliche Bildung und das Glück der Individuen zu fördern und hatte sich von den politischen Speculationen, die noch bei Plato die Krone des Systems bildeten, abgewandt. Als Schulgelehrsamkeit erhielt sie sich noch Jahrhunderte lang, namentlich in Athen, wo eine Reihe von Schulhäuptern, die meist in sehr geehrter Stellung einander nachfolgten, die Tradition der einzelnen Doctrinen fortpflanzte. Die eigentliche Hauptstadt der Gelehrsamkeit in dieser Periode war aber Alexandrien. Die Ptolemäer erwiesen sich als grosse Gönner der Wissenschaft und Kunst und stifteten zu Alexandrien die Bibliothek und die Gelehrtenschule des Museums. Die Bildung trug hier einen vorwiegend gelehrten Charakter und bestand hauptsächlich im Sammeln, Erklären und Nachahmen der Litteraturschätze des Alterthums. Als alexandrinisch bezeichnet man die Richtung in der Litteratur, die durch sorgfältig gefeilte und künstlich gearbeitete Form den Mangel an Begeisterung verdeckt und nur talentvolles Machwerk zu Stande bringt. Talent kann man den Dichtern aus dem ersten Jahrhundert der Ptolemäerzeit nicht absprechen. Die Elegien und Hymnen des Kallimachos, das Epos des Apollonios von Rhodos, vor Allem die Idyllen Theokrit's, um von der astronomischen Poesie eines Aratos gar nicht zu reden, gehören immerhin zu den achtungswerthen Producten einer Litteratur, die ihre Blüthezeit hinter sich hat[2]. Für die Religionsgeschichte hat diese Poesie hauptsächlich dadurch Werth, dass sie viel altes Material bewahrt. Nur Theokrit's Beschreibungen etwa einer liebeskranken Frau mit ihren Zaubermitteln oder eines

---

[1] E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer (1876).

[2] A. Couat, La poésie alexandrine sous les trois premiers Ptolémées, 324—222 a. J. Chr. (1882).

grossen religiösen Festes zu Alexandrien gestatten uns einen Blick in das Treiben seiner eigenen Zeit.

In der Religion blieb die hellenistische Welt im Allgemeinen den alten Culten und Bräuchen getreu. Allein mit der Unabhängigkeit der griechischen Kleinstaaten war nach der politischen Seite die Macht des Herkommens und Gesetzes zusammengebrochen, und hatten die Götter selbst einen Theil ihres Wirkungskreises eingebüsst. Dagegen beging man ihren Dienst jetzt zu Alexandrien und anderwärts mit grossem Pomp. Die Opposition gegen blutige Opfer, die bei den Griechen schon alt war (Pythagoras, Empedokles, Heraklit), fand in Aristoteles' Nachfolger Theophrast einen beredten Anwalt[1].

In der hellenistischen Welt regte sich ein lebendiges Interesse für das Besitzthum und den Thatbestand der Vorzeit nicht bloss der Griechen, sondern auch der anderen Völker. Die griechische Sprache vermittelte die Kenntniss der früher von einander getrennten Civilisationen. Im dritten Jahrhundert schrieben Berosos über das altbabylonische, Manetho über das ägyptische Alterthum, und übersetzten die LXX das alte Testament ins Griechische. So lernte man die verschiedenen Religionen kennen und mischte sie untereinander. Die Ptolemäer ehrten sowohl altägyptische als griechische Gottheiten und liessen der zahlreichen Judenbevölkerung ihrer Hauptstadt ihren Schutz angedeihen. Dass der Seleukide Antiochus Epiphanes den Juden in Palästina nicht eine ähnliche Toleranz erwies, müssen wir wohl zum Theil aus der politischen Lage der Juden selbst und ihrer verschiedenen Parteien erklären.

Unter den Gottheiten, die in dieser Periode besonders in den Vordergrund traten, nennen wir die alte syrische Göttin zu Hierapolis, den Helios der Rhodier, den Serapis, den man aus Sinope in Pontos nach Alexandrien brachte. Durch Alexander's Zug bis nach Indien, wo man in einer Ortschaft Nysa die Heimath des Dionysos zu finden vermeinte, nahm auch der Cult dieses Gottes einen neuen Aufschwung: Alexander selbst wurde mit ihm identificirt. Besonders grell zeigte sich in dieser Zeit die im servilen Orient heimische Vergötterung der Herrscher. Mit grossem Pomp und prachtvollen Processionen fand zu Alexandrien die Apotheose des Ptolemaeos Lagi statt, man errichtete ihm einen Tempel und brachte ihm einen regelmässigen Cultus dar. An schmeichlerischer Niedrigkeit überbot die Verehrung des Demetrios Poliorketes zu Athen alles bisher Dagewesene. An

[1] Von seiner Schrift περὶ εὐσεβείας hat Porphyr Fragmente erhalten, siehe J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (1866).

der Stelle, wo er das attische Land betreten hatte, errichtete man ihm als καταιβάτης einen Altar, man räumte ihm einen Tempel ein, in dem er sogar seine Trinkgelage hielt, man opferte ihm und befragte ihn als einen Orakelgott. Solche Fälle bildeten keine Ausnahmen; aus den verschiedenen hellenistischen Reichen könnten wir Aehnliches anführen. Wichtig sind diese Apotheosen auch als Vorstufe für den späteren römischen Kaisercultus.

Wie die Römer nach der Eroberung Korinths und der hellenistischen Reiche das Erbe der griechischen Cultur antraten, werden wir später erörtern.

Die Römer.

Litteratur. Mehrere allgemeine Werke über das classische Alterthum s. oben bei den Griechen. Ueber römische Geschichte ist das Hauptwerk Th. Mommsen, Römische Geschichte (seit 1854, aber es giebt mehrere neue Auflagen; bisher sind erschienen Bd. I, II, III, V) anzuführen; es bringt bei jeder Periode auch Uebersichten der religiösen Entwickelung. Neben Mommsen verdient noch der 2. Band von L. von Ranke's Weltgeschichte genannt zu werden. Wegen der sehr reichen und schönen Illustration ist besonders zu empfehlen V. Duruy, Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'invasion des Barbares (7 vol., 1879—1885).

Die römische Litteratur ist von Mehreren in verdienstvoller Weise behandelt worden, so von Bernhardy und Munk; alle anderen Werke stehen aber zurück hinter W. S. Teuffel, Geschichte der römischen Litteratur (wovon seit 1870 mehrfach erweiterte Ausgaben erschienen), wo man die lateinische Litteratur vollständig (mit Einschluss der christlichen der ersten Jahrhunderte) verzeichnet findet.

Das Hauptwerk über römische Alterthümer ist das Handbuch der römischen Alterthümer, zuerst von Becker und Marquardt, in den neueren Auflagen von Marquardt und Mommsen, 7 Bde; mit dem Sacralwesen (von Marquardt, 2. Aufl. 1885 durch Wissowa besorgt) befasst sich Bd. VI. Auch A. Bouché-Leclercq, Manuel des institutions romaines (1896), hat die Religion ziemlich ausführlich behandelt.

Ueber die Religion kann man noch mit Nutzen das ältere Werk von J. A. Hartung, Die Religion der Römer (2 Bde, 1836) und den Vortrag von C. G. Zumpt, Die Religion der Römer (1845) zu Rathe ziehen. Das beste Buch ist hier L. Preller, Römische Mythologie (zu gebrauchen in der 3. Aufl. durch H. Jordan, 2 Bde, 1881—83). Das reichhaltigste mythologische Material findet man in den betreffenden Artikeln von W. H. Roscher's Ausf. Lexicon der griech. und röm. Mythologie.

§ 120. Vorbemerkungen.

Wer die römische Religion historisch zu skizziren versucht, findet sich grossen Schwierigkeiten gegenübergestellt. Wohl scheint beim ersten Blick das römische Alterthum im Lichte einer reichen historischen Ueberlieferung deutlich erkennbar zu sein, allein nirgends ist der Abstand zwischen der traditionellen Geschichte und dem durch die neuere kritische Forschung historisch Sichergestellten grösser als

hier. Sodann behandelt die römische Geschichte vorwiegend die Staatsverfassung, während sie die Religion meist nur als eine Unterabtheilung derselben betrachtet; auch kennen wir von der römischen Religion fast ausschliesslich den Cultus, der ja zum Staatsleben gehörte. Eine philosophische und religiöse Lehre haben die Römer erst spät und nie selbständig ausgebildet. Eine ausgiebige Litteratur, welche uns die Kraft religiöser Gedanken und Motive im Gemüthsleben sehen lässt, existirt erst für die späteren Jahrhunderte, überhaupt erst für die Zeit des Verfalls des ächt römischen Lebens. So bleiben wir fast ganz auf die Behandlung des Staatscultus angewiesen. Hier bietet aber sowohl das Detail, als die Entstehungsgeschichte bedeutende Schwierigkeiten. Hinsichtlich der letzteren hat man als das eigentliche Ziel der Forschung hingestellt „die Erweiterung der Betrachtung der römischen Staatsreligion zu einer Betrachtung der italischen Volksreligionen“ (JORDAN). Allerdings ist dieser Zusammenhang nicht aus den Augen zu verlieren; ob es aber je beim mangelhaften Zustand der Quellen gelingen wird, hier die Ursprünge zu entdecken, erscheint zweifelhaft; jedenfalls kann eine gedrängte Uebersicht der Resultate, wie die unsrige, in dieser Richtung nur äusserst wenig als wirklich gesichert hinstellen.

Das römische Volk hat sich sowohl in engem Zusammenhang mit dem griechischen Volke, als im Gegensatz zu demselben entwickelt. Dass Griechen und Italiker ursprünglich zusammen eine besondere Abtheilung der Indogermanen bildeten, ist durch neuere Forschungen unwahrscheinlich geworden. Zu der italischen Völkergruppe rechnet man nicht alle alten Einwohner Italiens, z. B. nicht die Japyger und Messapier Calabriens und Apuliens, welche man neuerdings mit den Illyriern in Verbindung bringt, sondern bloss die latinischen und die umbro-samnitischen Völkerschaften, welche in Mittelitalien an beiden Seiten der Apenninen ihre Sitze hatten. Die Sprachdenkmäler haben zwar die Unterscheidung dieser beiden Gruppen mit der Subdivision der letzteren in Umbrier und Samniter (umbrisch und oskisch) veranlasst, sie reichen aber bis jetzt nicht aus, einen vollständigen Stammbaum der italischen Völkerschaften zu entwerfen. Soviel ist wohl sicher, dass die Stadt Rom eine vorwiegend latinische Stadt gewesen ist, in welcher das sabinische Element zwar uralt war, aber nur in zweiter Linie stand. Der römische Staat kam nun schon früh in Italien selbst mit Etruskern und Griechen in Berührung. Ueber die Herkunft der Etrusker (Rasener) sind bis jetzt noch die besten Forscher im Unsicheren; fest steht aber, dass Rom seit den Tarquiniern von dorther bedeutend beeinflusst worden ist. Aehnlich verhält es sich mit

dem Einfluss der Griechen, die ja in Süditalien zahlreiche und auch geistig bedeutende Colonien hatten. Sind auch historisch die Beziehungen zwischen diesen Colonien und den Italikern im Einzelnen nicht nachweisbar, so ist es doch mehr als wahrscheinlich, dass in einer Periode, die älter ist als die Zeit, in welcher die Römer bewusst die geistigen Schätze der Griechen sich aneigneten und zu verarbeiten suchten, griechische Culte und Sitten in Italien selbst auf die Entwickelung der jungen römischen Cultur bestimmend eingewirkt haben.

Freilich mussten wir auch von einem Gegensatz zum Griechenthum reden. In Staat und Kunst, Litteratur und Religion haben Griechen und Römer bei viel gemeinschaftlichem Material und regem historischem Verkehr fast das Entgegengesetzte erstrebt und geleistet. Die weltgeschichtliche Aufgabe des römischen Volkes beschreibt Virgil antithetisch zu den Leistungen der Griechen: hier die Kunst, dort die Weltherrschaft[1]. Wird den Italikern das „tiefe Gefühl des Allgemeinen im Besondern" (Mommsen) zugesprochen, so lebt der Grieche vielmehr in der concreten Anschauung. Die Gottheiten der Griechen sind plastisch dargestellt und werden in der Mythologie zu lebenden Persönlichkeiten; die der Römer bleiben Abstractionen. Darum ist aber die Religiosität der Römer nicht geringer als die der Griechen; sie ist bloss anderer Art, sie geht ganz im Rituellen auf, und was sie an Lebendigkeit einbüsst, gewinnt sie an Festigkeit.

§ 121. Quellenübersicht.

Mit den Quellen, aus welchen wir unsere Kenntniss der römischen Religion schöpfen können, steht es namentlich für die früheren Perioden schlimm. Wir sind wesentlich auf eine Litteratur angewiesen, die, schon ganz von der griechischen Bildung beeinflusst, für das eigenthümlich Italische wenig Sinn mehr hat, und auf die allerdings zahlreichen Notizen bei späteren, zum Theil sehr späten Gelehrten und Sammlern. Von den eigentlichen Quellen, die diesen Notizen wieder zu Grunde liegen, ist nur sehr wenig auf uns gekommen. Freilich bringt jedes Jahr neue archäologische Funde, worüber die Fachzeitschriften Berichte enthalten, aber die Ernte ist doch für römische Religionsgeschichte weit weniger ergiebig als für griechische oder ägyptische.

Zuerst kommen die Inschriften in Betracht, die gesammelt werden im Corpus Inscriptionum Latinarum, welches seit 1863 unter Mommsen's Leitung von der Berliner Akademie herausgegeben wird. Wich-

[1] Aeneis VI 848—854.

tiger noch als diese Inschriften wären, falls wir sie noch besässen, die Gesetze und Annalen, die Sammlungen von Bestimmungen des Civil- und des Sacralrechts, die Aufzeichnungen der vielen priesterlichen und sonstigen Collegien, die Ritualvorschriften und Cultuslieder. Dies Alles ist bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen. Politische und sacrale Texte sind nicht scharf unterschieden. Die angeblichen leges regiae (nach einem späteren Sammler jus papirianum genannt) waren uralte Priestersatzungen. Blosse Magistratsverzeichnisse, wie die libri lintei, deren Livius öfters gedenkt, wurden im Tempel der Moneta auf dem Capitol aufbewahrt. Von den Formeln, welche die verschiedenen Körperschaften bei den heiligen Handlungen gebrauchten, sind nur geringe Ueberreste erhalten, so einige Bruchstücke der axamenta oder carmina saliaria, welche die Salier beim Frühlingsfeste des Mars sangen, und die, in der Sprache unverändert geblieben, schon zur Zeit Cicero's nicht mehr verstanden wurden. In diesen Liedern wurden die einzelnen Götter erwähnt in Versen, die nach ihnen janui, jovii u. s. w. hiessen. Etwas mehr besitzen wir von den Liedern der Arvalbrüder; wenigstens ein carmen, ebenfalls in alterthümlicher Sprachform, ist zu Rom 1777 gefunden und seitdem mehrfach commentirt worden, während in neuerer und neuester Zeit zahlreiche Bruchstücke aus den Acten ihres Collegiums, sämmtlich aus der Kaiserzeit stammend, zu Tag gefördert worden sind. Einen Lichtstrahl werfen in dieses grosse dunkle Gebiet die sogen. tabulae iguvinae, 7 Tafeln von zusammen 447 Zeilen, 1444 in der Stadt Gubbio gefunden. Sie enthalten in umbrischem und lateinischem Dialekt sowohl Vorschriften als Formeln eines umbrischen Cultes, der attidischen Brüderschaft, und erwähnen neben uns geläufigen Götternamen, wie Jupiter, Sancus, Mars, mehrere uns völlig unbekannte und unverständliche, wie Cerfius, Vofionus, Tefer.

In Rom selbst haben die Pontifices nach verschiedenen Seiten hin eine schriftstellerische Thätigkeit entwickelt, die wir leider wieder nur aus späteren Berichten und spärlichen Citaten kennen. Gewöhnlich unterscheidet man die libri pontificum, in welchen das Ritual und das geistliche Recht verzeichnet sind; die commentarii pontificum, welche die bei verschiedenen Veranlassungen gegebenen und als Antecedenzfälle für die Zukunft bewahrten decreta und responsa enthalten; die annales maximi, eine alljährlich vom pontifex maximus veröffentlichte Chronik; die fasti, einen Theil des Calendarium, um die Spruch- und Gerichtstage zu bestimmen und die Feste, Spiele u. s. w. aufzuzählen. Im Interesse der Religionsgeschichte ist besonders der Verlust derjenigen heiligen Formeln zu bedauern, welche unter dem

Namen indigitamenta bekannt sind und die wichtigsten Aufschlüsse über die römische Götterwelt geben würden. Nach den Notizen bei Späteren, wie Varro, Servius, Censorinus, zu urtheilen, waren diese indigitamenta, incantamenta vel indicia (Paulus) die Formeln, welche unveränderlich für die Anrufung der einzelnen Gottheiten mit Erwähnung ihrer Eigenschaften feststanden. Muthmaasslich haben diese indigitamenta sämmtliche oder wenigstens alle älteren Gottheiten genannt, wenn sich auch dieses nur für einige Gruppen urkundlich nachweisen lässt. Die Zahl dieser Gottheiten muss ungeheuer gross gewesen sein, da „jedem einzelnen Zustande, wie jedem Momente einer Thätigkeit, ein besonderes göttliches Wesen vorstand“ [1]. Die indigitamenta bekunden, wie sehr bei den Römern das menschliche Leben, Thun und Treiben in all' seinen einzelnen Momenten mit der Religion verbunden war, und wie stark das Formelwesen die Religion beherrschte.

Wie wir sahen, sind die unmittelbaren Quellen uns unzugänglich. Wir sind also auf die viel jüngeren Quellen angewiesen, welche in der Litteratur und in der Arbeit von Gelehrten und Sammlern für uns fliessen. In der Litteratur spiegeln sich die religiösen oder irreligiösen Stimmungen der Autoren und ihres Zeitalters ab, und in diesem Sinne werden wir später von Cicero, Lukrez, Virgil, Horaz u. A. zu reden haben. Manche von ihnen haben aber zugleich mehr oder weniger alterthümliches Material bearbeitet: bei Virgil ist von alten Bräuchen und Sagen Vieles zu finden; Cicero's De divinatione ist viel interessanter durch die grosse Anzahl alter Geschichten und Verse, die er mittheilt, als durch seine philosophischen Bemerkungen; namentlich bieten Ovid's Fasti, deren 6 Bücher leider nur das halbe Jahr umfassen, eine reiche Ernte, wenn man die Festbräuche und was ferner zum Kalender gehört, erforschen will [2].

Als Vater der gelehrten Schriftstellerei in Rom gilt der ältere Cato, dessen Origines zuerst die römische Geschichte in Prosa behandelten und daneben auch manches Culturhistorische enthielten. Wir kennen das Buch nur aus gelegentlichen Erwähnungen bei Andern. Kaum hundert Jahre später war die Bildung in Rom verbreitet und

---

[1] J. A. Ambrosch, Ueber die Religionsbücher der Römer (1843, aus der Zsch. für Philos. u. kath. Theol.). Eine ausführliche allgemeine Untersuchung und ein alphabetisches Verzeichniss der Indigetes giebt R. Peter's Artik. Indigitamenta in Roscher's Lexicon. Jetzt ist zur Charakteristik dieser Indigitationen auch anzuführen H. Usener, Götternamen (1896).

[2] Wegen ihrer wichtigen Einleitung empfiehlt sich die Ausgabe von R. Merkel (1841).

vom griechischen Geist durchdrungen, wovor Cato vergeblich gewarnt hatte. Der Ritter L. Aelius Stilo commentirte alte Denkmäler, darunter das Salierlied; der Pontifix Q. Scaevola war wohl in erster Linie als Jurist thätig, widmete daneben aber auch religiösen Fragen ein reges Interesse, beide Männer standen unter dem Einfluss stoischer Philosophie, beide waren sie Lehrer des Varro. Als die Gelehrten schlechthin galten aber den Römern P. Nigidius Figulus und M. Terentius Varro, deren Blüthezeit in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts v. Chr. fällt. Varro hat ein encyklopädisches Wissen besessen und in Prosa und Poesie 74 verschiedene Schriften verfasst, die uns freilich bis auf wenige verloren gegangen sind. Von der für uns wichtigsten Realiensammlung der römischen Alterthumskunde besitzen wir glücklicherweise eine ausführliche Inhaltsübersicht und zahlreiche Anführungen bei Augustin, De civitate Dei[1]. Das Werk hiess antiquitates rerum humanarum et divinarum; die res humanae (25 Bücher) gehen voran, quod prius exstiterint civitates, deinde ab eis res divinae institutae sint. Die 16 Bücher über das Sacralwesen handeln nach einer Einleitung in 5 mal 3 Büchern über heilige Personen, Orte, Zeiten, über die sacra und endlich über die Götter, die in dii certi, incerti und selecti eingetheilt werden. Neben diesen Fragmenten aus Varro ist von grosser Bedeutung, was uns übrig geblieben ist von dem Reallexicon von M. Verrius Flaccus. Unter Augustus fügte Verrius in einem alphabetisch geordneten Buche, De verborum significatu, allerlei Notizen über das römische Alterthum zusammen. Hiervon verfertigte S. Pompeius Festus einen Auszug, und Paulus Diaconus (im 8. Jahrhundert n. Chr.) excerpirte wieder den Festus. Wir besitzen zwar nur dies Excerpt sammt Fragmenten des Festus, aber auch in dieser abgeleiteten Form bleibt das Werk eine wichtige Fundgrube[2]. Ebenfalls unter Augustus lebte der Freigelassene und Bibliothekar Hyginus, der auch schriftstellerisch nach mehreren Seiten thätig war, hier aber erwähnt wird, weil man ihm, freilich mit zweifelhaftem Recht, eine Sammlung von 277 fabulae zuschreibt, die, nach dem Muster der griechischen Mythographen verfasst, durchweg griechische Mythen, allerdings mit lateinischen Namen, enthalten[3]. Ungleich wichtiger als Quelle für die Kenntniss der altrömischen Religion ist der Virgilcommentar des Servius, der in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts schrieb,

---

[1] Die Diposition bei Augustin VI 3.

[2] Ausgabe: S. Pompei Festi de verborum significatione quae supersunt cum Pauli epitome, durch K. O. Mueller (1839).

[3] Ed. M. Schmidt (1872). Eine ältere Ausgabe der lateinischen Mythographen von G. H. Bode, Scriptores rerum mythicarum latini tres (1834).

und manches uns sonst Unbekannte über die religiösen Alterthümer aus Varro u. A. mittheilt[1].

Dies sind wohl die wichtigsten Quellen. Freilich sind auch Historiker wie Polybius, Livius, Dionysius v. Halik. und Gelehrte wie Plinius und Plutarchus zu Rathe zu ziehen. Wiewohl nur aus zweiter oder dritter Hand arbeitend und untereinander von sehr ungleichem Werth, enthalten Autoren, wie im 2. Jahrhundert Gellius, im 3. Censorinus (De die natali, aus dem Jahre 238), im 4. und 5. Macrobius (Saturnalia) u. a. werthvolle Nachrichten. Unter den Kirchenvätern haben der Rhetor Arnobius und namentlich sein Schüler Lactantius dem Heidenthum eingehende Aufmerksamkeit gewidmet.

§ 122. Die Gottheiten der alten Römer.

Wie ärmlich auch bei den Römern Lehre und Mythologie vertreten waren, so kennen wir doch ihre Vorstellungen von göttlichen Wesen und deren Einfluss auf das Leben zum Theil aus den Culthandlungen selber, zum Theil aus den oft durchsichtigen Namen. Von der Combination der römischen Götter mit den griechischen sehen wir hier ab; sie war schon bei Ennius vollzogen, der in zwei Versen die Zwölfgötter nennt[2], dieselben, für welche, wie Livius berichtet, nach der Schlacht am trasimenischen See ein lectisternium zu Rom angerichtet wurde. Diese Zwölfgötter, deren Bilder nach griechischer Weise auf dem Forum aufgestellt waren, hiessen auch öfter consentes. Die Vorstellung eines hohen Rathes von Göttern, die desswegen consentes oder complices hiessen, war aber der etruskischen Religion eigen; dort waren sie die Götter, die den Jupiter (Tina) beriethen, die zusammen entstanden waren und untergehen würden, und die selbst wieder einer Klasse von höheren, verhüllten Göttern einer geheimen Weltordnung (dii involuti), deren Namen und Zahl unbekannt ist, untergeordnet waren[3]. Jedenfalls aber waren diese Gedanken der alten römischen Religion fremd. Weder eine feste Zahl von Hauptgöttern, noch eine bestimmte Eintheilung der göttlichen Wesen ist hier nachzuweisen, und vollends die Vorstellung eines Götterraths und einer geheimen Weltordnung dürfen wir den alten Römern nicht zutrauen.

Die varronische Eintheilung (dii certi, incerti, selecti) ist von dem

---

[1] Eine grosse Ausgabe des Servius von G. Thilo und H. Hagen (bei Teubner.)

[2] Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovi, Neptunus, Vulcanus, Apollo.

[3] Vgl. die spärlichen Notizen bei Seneca, Nat. Quaest. II 41; Festus s. v. manubiae; Arnobius III 40.

Standpunkt dieses Schriftstellers aus zu verstehen, aber keineswegs im Wesen der Sache selbst begründet. Sogar die Bedeutung dieser Unterscheidung ist nicht vollkommen durchsichtig. Die dii certi waren die altrömischen Gottheiten, deren Wesen und Wirksamkeit die priesterlichen Urkunden und Formeln deutlich beschrieben. In Gegensatz zu ihnen waren die dii incerti entweder diejenigen, die nicht ab initio certi et sempiterni, sondern erst durch Vergötterung oder Consecration zu Gottheiten geworden waren, also consecrirte Menschen (Castor, Pollux, Hercules) und Personificationen von Tugenden (so Preller); oder sie waren einfach verschollene, auch dem Varro nur noch dem Namen nach bekannte Götter, wie Summanus, Furrina u. a. (so Marquardt). Die dii selecti waren die Hauptgötter, denen die grössten Tempel angehörten, und deren Dienst im Vordergrund stand; Varro kennt deren 20; ausser den schon angeführten Zwölfgöttern gehörten dazu Janus, Saturnus, Genius, Sol, Orcus, Liber pater, Tellus, Luna. Es ist deutlich, dass diese Unterscheidungen lediglich in äusseren Umständen, nicht in Charakterzügen der göttlichen Wesen selbst wurzelten. Mehr ursprünglich scheint der Gegensatz von dii novensides (oder novensiles) und indigetes, der in alten Formeln vorkommt[1]. Dii novensides waren die fremden, dii indigetes (ἐγχώριοι) die einheimischen Götter; diese letztere Bezeichnung hat bei den Alten und auch noch bei Neueren allerlei seltsame Etymologien veranlasst. Aber auch noch andere Eintheilungen waren den Römern geläufig. So finden wir dii superi, inferi und medioxumi. Mit diesen letzteren sind die dii terrestres gemeint, also weder Meergottheiten, da das Meer den alten Römern ein fremdes Element war, noch auch, wie Spätere oft meinten, Halbgötter, eine Mittelklasse zwischen Göttern und Menschen. Aber nicht bloss nach dem Gebiet, dem sie zugehörten, auch nach ihren Functionen wurden die Götter gruppirt; so findet man in den Indigitamenten dii conjugales, praesides puerilitatis, dii nuptiales, dii agrestes u. s. w.

Die Wesen, welche die Römer verehrten, waren mehr numina als persönliche Götter. Es waren Cultusgötter, welche die Geschicke der Menschen bis ins Einzelne lenken und den Staat beschützen; dei complures hominum vitam pro sua quisque portione adminiculantes, wie Censorin, de die natali, von den Göttern der Indigitamenten sagt. Weder Plastik noch Mythologie, weder gemüthliches Bedürfniss noch vernünftige Reflexion hatte diese Wesen in die geistige Sphäre erhoben. Auch untereinander bildeten sie weder eine Familie noch ein Gemein-

---

[1] u. A. Livius VIII 9.

wesen. Die Götterpaare: Saturnus und Ops, Saturnus und Luna, Quirinus und Hora, Vulcanus und Maja, Mars und Nerio, nannte man freilich wohl Väter und Mütter, dies bezeichnete sie aber bloss als beschützende, erzeugende und nährende Mächte; ihre Verhältnisse zu einander wurden nirgends ausgesponnen. Die Römer verehrten Ahnen und Geister; auch die einzelnen Functionen des menschlichen Lebens und Wirkens hatten ihre Geister[1]. Es gab Götter- oder Geistergruppen, in welchen man keine Individuen unterscheiden konnte; schon früh widmete man Abstractionen (wie Juventus, Fortuna) einen eifrigen Cult. Die höchsten Götter, die einen mehr, obgleich immer noch dürftig ausgeprägten, persönlichen Charakter hatten, standen mit der Natur in Zusammenhang oder waren Schirmherren des Staates. Die Identificirung mit griechischen Göttern hat wohl den Glauben an die Götter untergraben, nicht aber die Anschauungen von ihrem Wesen bedeutend verändert. Wir wollen diese Götter jetzt näher betrachten.

Die Zahl der Gottheiten, welche in den priesterlichen Indigitamenten aufgezählt waren, ist nicht zu bestimmen. Wohl nirgends ist die Vervielfältigung der göttlichen Wesen so ins Unendliche durchgeführt worden, wie bei den Römern; jeder einzelne Zustand, jede Handlung, ja jeder Theil einer Handlung, jede Klasse von Gegenständen hatte besondere Schutzgeister. Für diese grosse Zahl von Wesen, welche die Indigitamente aufführen und die ursprünglich Augenblicksgötter waren, aber zu Gattungsbegriffen entwickelt wurden, hat USENER den Namen Sondergötter eingeführt. AMBROSCH hat die Namen in diesen Gebetsformeln aufgefasst als die Bezeichnung derjenigen Eigenschaften oder Functionen der Götter, welche man in bestimmten Fällen um Hülfe anrufen müsse; so wissen wir, dass z. B. Jupiter von den Saliern als Lucetius, Faunus als Innuus und Fatuus u. s. w. indigitirt wurde. Allein die Zusammengehörigkeit dieser Indigitationen mit den mehr persönlichen Göttern ist nur in einigen Fällen nachweisbar; und die Persönlichkeit der italischen Götter war selbst zu schwach, um sich in so viele Functionen zu zersplittern. Diese letzteren haben von Anfang an unabhängig für sich existirt; den geistigen und sprachlichen Vorgang, woraus sie entstanden sind, hat USENER klargelegt. Von diesen Götterreihen nun sind uns nur wenige bei VARRO erhalten, nämlich die, welche der embryonalen Entwickelung vorstanden, die Geburtsgottheiten, die, welche Mutter und Kind beschützten, die der früheren und die der späteren Entwickelung des



[1] Singulis actibus proprios deos praeesse sagt Servius, in Aen. II 141.

Kindes, die der Ehe, die, welche bei besonderen Fällen im Leben halfen. Folgende Beispiele zeigen, wie sehr diese Spaltung bis ins Kleinste durchgeführt war. Das kleine Kind lehrten Educa und Potina essen und trinken, Cuba beschützte es im Bett, Ossipago stärkte ihm die Knochen, Carna das Fleisch, Statanus lehrte es stehen, Abeona und Adeona gehen, Fabulinus, Farinus und Locutius sprechen. War der Knabe älter geworden, so führte Iterduca ihn in die Schule und Domiduca wieder nach Hause; Mens, Catius, Consus, Sentia machten ihn verständig; Voleta und Stimula gaben ihm den Willen, Praestana, Pollentia, Peragenor, Strenia die Kraft der Ausführung, und so ging es bis ins Unendliche fort. Ausser den angeführten Reihen gab es noch manche andere. Alle Theile des Hauses hatten ihre eigenen Gottheiten; Forculus beschützte die Hausthüren, Limentinus die Schwellen, Cardea die Thürangeln. Dass namentlich auch beim Ackerbau viele derartige Wesen verehrt wurden, versteht sich von selbst. Die Acten der Arvalen nennen zwölf Götter, welche je die verschiedenen Momente der Aussaat überwachten und beim Cult im Haine der Dea Dia angerufen wurden. Die Römer trieben vorzüglich Ackerbau, aber auch die Viehzucht und andere Beschäftigungen hatten ihre Beschirmer; der Bubona lag die Sorge ob für die Rinder, der Epona für die Pferde, dem Pales für die Schafe, die Hirten verehrten Flora und Silvanus, die Gärtner Puta und Pomona, die Kaufleute Mercurius. Wir führen alle diese Namen nur beispielsweise an, nicht in der Absicht, ein annähernd vollständiges Verzeichniss der wichtigsten Götter zu geben. Auch Gottheiten, die einen mehr persönlichen Charakter zu haben scheinen, sind hierher zu zählen, wie Saturnus, der sowohl in der Reihe der Götter der Conception als in der der dii agrestes genannt wird. Diese Götter sind nun in vollem Sinn dii certi (ob die Indigitamente selbst sie also nannten, oder ob die Bezeichnung von Varro herrührt, was wahrscheinlicher ist, bleibe dahingestellt), indigetes, die alteinheimischen Götter, denen man nicht nur mit Gebetsformeln, sondern auch mit Opfern diente und Altäre, Sacella, später Cultusbilder errichtete. Die Namen, unter welchen man sie indigitirte, sollten lediglich ihre Functionen bezeichnen; die eigentlichen Namen der Götter blieben ein Geheimniss[1]. Der Erfolg des Cultusactes war aber in dem Maasse von einer fehlerlosen Indigitation abhängig, dass man, nachdem man eine ganze Reihe von Göttern genannt hatte, aus Furcht irgend einen Namen vergessen zu

[1] Jure pontificum cautum est, ne suis nominibus dii Romani appellarentur, ne exaugurari possint; Servius, in Aen. II 351. Indigetes dii quorum nomina vulgari non licet; Paul. Diac.

haben, schliesslich eine allgemeine Formel hinzufügte, wie: quisquis es, oder: sive quo alio nomine fas est appellare, oder: sive deo, sive deae, oder dergleichen.

Die Grenze zwischen den Gottheiten, welche die einzelnen Momente des Lebens überwachten, und allgemeineren Abstractionen können wir gar nicht scharf bestimmen, sie sind durch ähnliche geistige Processe gebildet. Wesen wie Strenia, Mens u. dergl. gehörten zu beiden. Wir müssen aber diesen Charakter der allgemeinen Vergeistigung des Lebens und der Welt, welcher zu der Bildung von Abstractionen führt, besonders betonen. Dieser Zug gehörte zu den ältesten in der römischen Religion und zeigte sich noch in ihren spätesten Phasen, als man die Clementia oder die Providentia der vergötterten Kaiser als Wesen für sich betrachtete. Einzelne Tugenden, Freiheit, Glück, Frieden u. s. w. waren in der römischen Religion nicht bloss personificirt, sondern geradezu Götter, denen ein Cultus gewidmet war: es kommen Tempel, Bilder, Altäre vor für Wesen wie Pax, Fides, Victoria, Spes, Libertas, bonus Eventus, Virtus, Concordia, Pudicitia, Pietas. Unter allen diesen Wesen gelangte aber keines zu höheren Ehren als Fortuna[1]. Sie hatte mehrere Tempel in Rom und der Umgegend und in manchen Culten wurde sie gefeiert. Ihre beiden ältesten Heiligthümer soll Servius Tullius gestiftet haben, das eine auf dem rechten Tiberufer, wo ein fröhliches Fest am 24. Juni vorzüglich das niedere Volk und die Sklaven versammelte, das andere auf dem forum boarium, wo ein verhülltes Bild, an welches sich allerlei Sagen knüpften, die Fortuna vorstellte. Uebrigens wurde sie unter mehreren Namen verehrt, als Fortuna publica (oder populi Romani), Fortuna muliebris, zum Andenken an den durch die römischen Frauen bewirkten Abzug des Coriolan, Fortuna equestris, Fortuna barbata, der die Jünglinge den ersten Bart weihten, u. s. w. Diese Fortunen als Göttinnen des Glücks, des glücklichen Zufalls, sowohl im Allgemeinen als auch für besondere Fälle und Klassen, gehören durchaus zu der römischen Anschauung. Eine auch über den Göttern stehende unbeugsame Schicksalsmacht war ihr dagegen fremd, obwohl diese Vorstellung dem Dienst der Fortuna primigenia zu Präneste, welche als die Mutter Jupiter's und Juno's galt, zu Grunde zu liegen scheint.

Standen also das Leben und die Welt in allen ihren Theilen unter geistigen Einflüssen, so hatten auch Tod und Unterwelt in der Religion ihre Repräsentanten. Wohl waren diese nicht zahlreich, auch

[1] Plutarch, περὶ τῆς Ῥωμαίων Τύχης, bietet interessante Gesichtspunkte. Wie umfangreich die Litteratur und wie vielseitig die Beziehungen dieses Cultus waren, kann man sehen aus dem Artikel Fortuna in Roscher's Lexicon.

haben die Römer die Vorstellung von dem Todtenreich nicht selbstständig entwickelt, sondern ihre Gedanken meist von den Griechen entlehnt. Die Hauptgestalt war Orcus, der Gott der Unterwelt, mit Dis pater identisch (trotz der entgegengesetzten Ansicht PRELLER's). Er raubte die Lebenden und führte sie in sein finsteres Reich; dass der Name Orcus auch zuweilen dieses Gebiet und nicht den Gott bezeichnete, ist bei keinem Schriftsteller des Alterthums nachzuweisen. Orcus gehörte zu den angesehenen Cultusgöttern; VARRO rechnet ihn zu den dii selecti.

Die übrigen dii inferi waren die Seelen der Gestorbenen, welche, wohl euphemistisch[1], die Guten (χρηστοί), Manes, oder auch die Schweigenden (Silentes) hiessen. Der Cult der Seelen und Ahnen, der dii Manes (D. M. auf vielen Grabinschriften), war in Rom sehr alt, der der Heroen nicht römisch, und, insofern er vorkam, von den Griechen herübergenommen. Mit Pomp wurde die Leiche zum Grabe oder zur Grabstätte geleitet; in der Procession zogen auch die Ahnen, durch Personen, die ihre Masken und Insignien trugen, repräsentirt, mit. Am zehnten Tage hielt man ein Gastmahl und brachte Opfer (sacrificium novemdiale, feriae denicales), während man den verstorbenen Angehörigen gewöhnlich mehrmals im Jahre an ihrem Grabe Gaben weihte. Regelmässig geschah dies an den dies parentales (13. bis 21. Februar, der letzte Tag, 21. Februar, hiess Feralia), welche zu den öffentlichen Festen gehörten, auf welche am 22. Februar das Familienfest der Caristia folgte. Dennoch hielt man dafür, dass es auch vernachlässigte, unversöhnte Geister, böse Spuckgeister gebe; diese hiessen Lemures, auch Larvae, und in den Nächten vom 9., 11., 13. Mai (Lemuria) jagten die Hausväter sie aus dem Hause, indem sie ihnen schwarze Bohnen zuwarfen.

Vielfach finden wir als Bezeichnung geistiger Wesen das Wort Genius, entweder im Singular als von einem einzigen Gott, wie bei Varro, der ihn zu den 20 Hauptgöttern zählt, oder, und dies ist das Gewöhnlichere, im Plural für eine ganze Klasse von Gottheiten[2]. Der Genius war der Schutzgeist jedes Einzelnen; er galt auch als der

[1] Sunt autem noxiae et dicuntur κατὰ ἀντίφρασιν, Serv. in Aen. III 63.

[2] Die wichtigsten Stellen: Augustin, Civ. D. VII 13 und 23; Paulus D. p. 94 (wo zwei Etymologien; vom Verfasser selbst eine gewiss verfehlte: Genium appellabant deum, qui vim obtineret rerum omnium gerendarum, die richtige von einem gewissen Aufustius: Genius est deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur); Servius in Georg. I 302 (Genium dicebant antiqui naturalem deum uniuscuiusque loci vel rei vel hominis); Censorin, De die nat. c. 3; Ammian Marc. XXI 14.

Erzeuger, wesshalb das Ehebett besonders unter der Obhut der Genien stand. Aber auch über bestimmte Orte und Gegenstände wachten die Genien. Ihr Symbol war die Schlange; später jedoch gab man ihren Idolen menschliche Gestalt. Merkwürdig ist, dass wie der Mann seinen Genius, so die Frau ihre Juno hatte; Juno war also der weibliche Genius. Nicht bloss Individuen und Orte, sondern auch Familien, Städte, Völker hatten ihren Genius; die Verehrung eines Genius populi romani wird zuerst im zweiten punischen Krieg erwähnt. In der Kaiserzeit nahm der Cult der Genien, namentlich des Genius des Kaisers, einen grossen Aufschwung. Auch die Götter hatten ihre Genien und Junonen, es gab Tempel Jovi Libero aut Jovis Genio u. s. w. Eine andere Bezeichnung für göttliche Wesen, Semones, ist durch den Namen des Semo Sancus (= Dius Fidius) und durch ihr Vorkommen im Lied der Arvalen als uralt bezeugt. Der Sinn des Wortes ist nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln; wenn aber die Vermuthung richtig ist, dass Semo mit semen, serere zusammenhängt, so wären die Semonen mit den Genien gleichbedeutend. Wahrscheinlich aber sind beide Ausdrücke nicht auf besondere Klassen von Göttern zu beziehen, sondern als allgemeine Namen für geistige oder göttliche Wesen aufzufassen. Gewiss haben die alten Römer zwischen Manen, Genien, Laren keine scharfen Grenzlinien gezogen; uns ist daher Vorsicht geboten, damit wir nicht die Nuancirungen, welche allerdings in diesen Worten vorhanden sind, zu begrifflichen Unterscheidungen zuspitzen.

Unter den Schutzgeistern des Hauses und des Lebens traten noch zwei weitere Klassen in den Vordergrund, die Laren und die Penaten[1]. Das Wort Laren ist wieder eine ganz allgemeine Bezeichnung für geistige Wesen. Schon die Alten fassten die Laren als eine Art von Genien auf, und wirklich waren sie ebenfalls Schirmherrn; auf der andern Seite standen sie als Seelen der Ahnen den Manen nahe. Die Larenmutter hiess Mana genita, Mania, Lara, Larunda, Acca Larentia und wurde als Todesgöttin oder als Erdgöttin (Acca Larentia stand mit Tellus, Dea Dia u. s. w. in enger Beziehung oder war sogar mit ihnen identisch) aufgefasst: in diesen Namen treten die berührten Zusammenhänge schon hervor. Die Laren verehrte man eifrig im Hause, auf den Wegen, den Fluren und in der Stadt. Ursprünglich war ihre Beziehung zu Orten, wie die der Genii zu Personen. Im Hause hatten sie ihren Platz beim Hausherd, zusammen mit den Penaten; diese Gruppe von Hausgöttern hiess auch schlecht-

[1] Vgl. den vorzüglichen Artikel Wissowa's über Laren in Roschers's Lexicon.

hin die Laren; eigentlich bestand sie aus einem Lar und zwei Penaten. Der Lar familiaris nun war der Schirmherr der Familie, mit dem Genius generis identisch, auch als Erzeuger, erster Ahnherr tritt er in einigen Erzählungen auf. Auf dem Lande und auf den Wegen beschützten die Lares compitales oder viales den Verkehr und hatten zahlreiche Kapellen, wo man ihnen ländliche Gaben darbrachte. Als Vorsteher und Beschützer der Stadt galten die Lares praestites. So war der Larendienst in und ausser dem Hause gleich wichtig. Er gehörte zu den ältesten Culten; das Lied der Arvalen beginnt mit der Anrufung der Laren. In der Kaiserzeit erlangte dieser Cult eine neue Bedeutung, indem der Genius Augusti unter die Laren aufgenommen und öffentlich verehrt wurde. Neben den Laren erwähnten wir schon die Penaten; diese standen auch mit Vesta in enger Verbindung. Im Hause waren die Penaten wie der Lar schützende und freundliche Hausgeister, denen man Speisen gab, und die am heiligen Mittelpunkt des häuslichen Lebens, dem Herd, von der Familie verehrt wurden. Ihnen lag besonders die Sorge für die Nahrung, das tägliche Brod, ob. Auch im öffentlichen Cultus standen sie als penates publici neben Vesta im innersten Heiligthum der aedes Vestae.

Unter diesen Geisterklassen treten Naturgeister nicht besonders hervor; doch fehlten sie nicht ganz. Es gab Wald- und Quellengeister unter verschiedenen Namen; aber diese waren im Cultus doch lange nicht so wichtig, wie z. B. der Gott Terminus, der die Grenzsteine überwachte. Merkwürdig ist, dass auch die Götter, welche die Natur vertraten, doch diese vorwiegend im Zusammenhang mit der menschlichen Cultur vorstellten. Die Gottheiten der Erde beschützten den Ackerbau, Liber pater den Weinbau, Ceres das Getreide, Venus die Gärtnerei, Vulcanus oder Mulciber war nicht der Gott des feurigen Elements, sondern der kunstreiche Schmied. Der Naturdienst war in der römischen Religion nur spärlich vertreten. Auch bei den grossen Göttern trat er nicht in den Vordergrund. Allerdings hingen manche Riten mit dem Wechsel der Jahreszeiten zusammen und blickt auch in einigen Göttergestalten eine Naturbedeutung durch, welche die vergleichenden Mythologen ausfindig machen mögen; aber bei den Römern der historischen Zeit war diese Seite vergessen, ihnen galten die Götter lediglich als Beschützer des öffentlichen wie des Privatlebens.

Wir müssen jetzt noch einige der Hauptgötter behandeln. Dieser Name soll nicht andeuten, dass ihr Cultus wichtiger war, als der der Genien und Laren, oder dass sie durch deutliche Merkmale sich von diesen Geisterklassen unterschieden, oder dass sie eine Abtheilung für

sich bildeten, sondern er will lediglich die vornehmsten göttlichen Wesen bezeichnen, welche zu einer gewissen Personification gediehen waren. Wir sehen dabei von den durch griechischen Einfluss importirten Göttern ab, und auch unter den altitalischen und altrömischen beschränken wir uns auf einige wenige Gestalten. Einer der ältesten Götter Roms, der schon von Romulus eingeführt worden sein soll und in dem Culte der Salier eine Rolle spielt, ist Janus, der bifrons oder geminus, dessen Tempel in der Nähe des Forums während des Krieges geöffnet und nur in Friedenszeiten geschlossen war. Er ist der Gott der Thüren und überhaupt aller Anfänge. Die Etymologie seines Namens, wie im Allgemeinen seine Ursprünge, die SPEYER in die indogermanische Zeit verlegt[1], lassen wir dahin gestellt.

Eine altrömische Gottheit ist auch Faunus, dem zu Ehren die angeblich von Evandros gestifteten Lupercalien am 15. Februar gefeiert wurden, ein Hirten- und Sühnfest. Faunus, mit Silvanus und mit Mars verwandt, war der Repräsentant des Gaues, des Landlebens und der Viehzucht. Er gilt als Landeskönig und Stifter religiöser Satzungen und ist später euhemeristisch in die Reihe der Laurenterkönige als Vater des Latinus eingefügt. Die Combination desselben mit den Satyrn ist spätere griechische Auffassung.

Mars war „der älteste Hauptgott der italischen Bürgergemeinden“ (MOMMSEN), dem latinischen und dem sabinischen Stamme gemeinsam; bei den Sabinern hiess er auch Quirinus. Unter den drei grossen Opferpriestern waren zwei (flamen martialis und flamen quirinalis) dieser Gottheit geweiht, und der sehr alte Cult der Salier stand mit ihm in Verbindung. Die Form des Namens wechselte: Maurs, Mavors, Marmor (im Lied der Arvalen). Bezeichnend ist, dass kein anderer Gott in alten römischen Eigennamen (Marius, Mamercus, Mamurius) vorkommt. Im Kalender gehört ihm der Monat März. Als Frühlings- und Befruchtungsgott kennzeichnet ihn sein Cultus mit den vielen Festen und Gebräuchen im März und im October: wir erwähnen beispielsweise das Hervorholen der Schilde, die Tänze der Salier und das Opfer des Octoberrosses ob frugum eventum. Dass bisweilen die wehrhafte Jugend eines Lenzes, ihm als ver sacrum geweiht, unter seinem Schutze auszog, ist bekannt. So stand Mars sowohl mit Ackerbau und Viehzucht, als mit Staat, Ansiedelung und Krieg in Zusammenhang. Seine kriegerischen Eigenschaften traten in den Vordergrund, je mehr diese Thätigkeit das Leben der Römer selbst beherrschte. Seine heiligen Thiere waren der weissagende Specht

---

[1] J. S. SPEYER, Le dieu romain Janus in RHR, 1892[2].

(picus) und der Wolf. Was überhaupt von römischen einheimischen Stammsagen vorhanden ist, knüpft sich an ihn. Ihn mit Apollo zu combiniren, ist m. E. nicht angängig[1].

Die Göttin Vesta (Hestia), welche die Römer mit den Griechen gemein hatten, scheint nicht dem indogermanischen Alterthum angehört zu haben. In Griechenland und Italien aber war ihr Cult von grosser Wichtigkeit; in Italien war er bei den Latinern und Sabinern allgemein. Vesta war die Göttin des Feuers, sowohl des häuslichen als des öffentlichen Herdes, und bildete als solche den Mittelpunkt der Familienreligion wie des Staatscultus. Diese Bedeutung als abgeleitet zu betrachten und dagegen aus der Stellung, welche Vesta am Anfang oder am Ende der Cultushandlungen einnahm, beweisen zu wollen, dass sie lediglich die Göttin des Opferfeuers war, scheint mir verfehlt[2]. Vesta hatte eine centrale Stellung im römischen Cultus. Sie war die Hauptgöttin des Hauses, und das ganze Leben der Familie stand unter ihrer Obhut. Aber auch im Staat galt das öffentliche Wohl als wesentlich mit ihrem Dienst verknüpft. Eines der schlimmsten Zeichen für den Staat war es, wenn ihr Feuer erlosch. Trat dieses Unglück ein, so wurde die nachlässige Vestalin streng bestraft, und das Feuer musste man auf die altheilige Art durch Bohren im Holze eines Fruchtbaumes, vielleicht auch durch Entzündung an den Strahlen der Sonne, auf's Neue gewinnen. Im Vestatempel wurde das Palladium Roms bewahrt. Die heiligen Sühnungsmittel, die februa casta, welche man bei den Palilien räucherte, bereiteten die Vestalinnen aus dem Blut des Octoberpferdes und der Asche des bei den Fordicidien verbrannten Kalbes. Ebenso mussten sie die mola salsa für den Cultus auch anderer Gottheiten als der Vesta zurecht machen. Die Vestalinnen beteten für das Wohl des römischen Volkes. Der Cultus, den sie versahen, stand wie ihre Personen unter der besonderen Aufsicht des pontifex maximus, des Hauptes des römischen Cultus. So gehörte Vesta zu den Hauptgottheiten der Römer; sie war wirklich Vesta mater, weil die vornehmsten Cultusgötter in Rom Väter und Mütter hiessen. Dabei war sie die jungfräuliche Göttin, und Reinheit ein Hauptmerkmal ihres Dienstes; wie denn auch bekanntlich Keuschheit die Hauptpflicht der Vestalinnen war und unkeusche Vestalinnen lebendig begraben wurden.

---

[1] So noch Roscher im Artikel Mars im Lexicon, der übrigens viel Werthvolles enthält.

[2] So A. Preuner, Hestia-Vesta (1864); er stützt sich u. A. auf die Aussage des Servius in Aen. I 292: Vesta significat religionem, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur.

Der eigentliche Hauptgott der Römer war aber Jupiter. Die vielen Functionen, die ihm ursprünglich gehörten oder die ihm später zugeschrieben wurden, ohne aus einer begrifflichen Einheit sich erklären zu lassen, lernt man aus seinen vielen Beinamen kennen. Seine Beziehungen zum Himmel und zum Licht sind nicht bloss durch die vergleichende Mythologie, sondern auch durch den Namen Lucetius, den er im Salierliede trägt, sicher gestellt. Dass Jupiter Tonans und Fulgur mit dem Gewitter zu thun hatte, liegt auf der Hand. Vielleicht noch ursprünglicher im Cultus der italischen Stämme war seine Beziehung zur Weinlese, bei welcher man ihn als Liber verehrte. Der Jupiter latiaris war ein alter Bundesgott der Latiner. Auf Krieg und Sieg weisen die Namen Stator, Feretrius, Victor. Bündnisse, wie im Allgemeinen Recht und Treue, standen unter seinem besonderen Schutz. Die Idus jedes Monats waren ihm geweiht. Von der Reinheit als einem Hauptzug seines Wesens zeugen die alterthümlichen Bestimmungen, an welche sein Priester, der flamen dialis, gebunden war. So könnten wir fortfahren, das Ungleichartige neben einander zu stellen. Alle diese Bedeutungen wurden aber in dem Jupitercult, den Tarquinius auf dem Capitol stiftete, einerseits zusammengefasst, andererseits in den Hintergrund geschoben. Der Capitolinische Jupiter, Optimus maximus, war der höchste Beherrscher des menschlichen Lebens, ganz besonders der Repräsentant der römischen Macht und Herrschaft, welche er beschützte und ausbreitete. Als solchen verehrten ihn auch die unterworfenen Nationen und dienstpflichtigen Könige: Antiochus Epiphanes, der „Römeraffe“ (Mommsen), stiftete ihm in Antiochien einen Tempel, Hadrian errichtete dem capitolinischen Jupiter ein Heiligthum auf den Trümmern des Tempels zu Jerusalem. So breitete sich sein Cultus mit der römischen Weltherrschaft aus. Dass man auch in den Tagen der Republik das öffentliche Wohl hauptsächlich von ihm erwartete, beweist u. A. die Frömmigkeit des grossen Scipio, der jeden Morgen seine Andacht vor seinem Bild auf dem Capitol verrichtete und sich also sammelte und für das Tagewerk im Dienste des Staates stärkte.

Neben Jupiter stand Juno, in mancher Hinsicht sein weibliches Gegenbild. Auch bei ihr haben aber die Eigenschaften, die sie als Beschützerin des Lebens und des Staates charakterisiren, die wohl ursprüngliche Naturbedeutung, vielleicht als Lichtgöttin, zurückgedrängt. Unter ihrem Schutz standen die Burgen der Städte bei den italischen Stämmen; in Rom war sie ursprünglich die Göttin der Curien. Wie dem Jupiter die Idus, so waren ihr die Calenden des Monats heilig. Besonders aber war sie die Göttin der Frauen,

die bei ihr schwuren, wie die Männer beim Genius, deren eheliche Treue sie überwachte, und denen sie bei der Geburt beistand.

Die dritte capitolinische Gottheit war Minerva. Bei dieser Göttin ist es schwer zu bestimmen, welche Züge ursprünglich italisch, welche von den Etruskern (die sie Menrfa nannten) und welche von den Griechen entlehnt sind. Schon bei den Italikern wurde sie wahrscheinlich als Göttin der Burgen verehrt; hauptsächlich war sie aber die Göttin des Verstandes, der überlegenden, berechnenden, erfindenden Kraft des Geistes. Dass sie auch die Blitze schleuderte, mag wohl etruskische Anschauung gewesen sein. Ihre Feste waren die Quinquatrus, die grossen im März, die kleinen im Juni. In späterer Zeit nahm sie immer mehr die Gestalt und den Charakter der griechischen Athene an.

Wie wir schon oben andeuteten, waren auch diese Hauptgestalten der römischen Götterwelt nur dürftig personificirt und gar nicht scharf von den Götter- und Geisterklassen unterschieden. Dies geht besonders deutlich daraus hervor, dass sie selbst sich vervielfältigten. Man kann von mehreren Jupitern reden, jede Gemeinde hatte ihren Mars, jedes Haus seine Vesta, auch bei diesen Hauptgöttern stand jede Function, jede Indigitation selbständig für sich da, ohne dass eine scharf ausgeprägte Persönlichkeit sie untereinander verband.

§ 123. Die Religion des Staates.

Den Römern war die Religion die nothwendige Bedingung für das Wohlergehen des Staates[1]. Sie bildete keine Sphäre für sich, sondern begleitete das öffentliche wie das private Leben auf Schritt und Tritt; jedes Unternehmen erforderte Auspicien, jedes drohende Unheil piacula. So war die Religion zugleich ein Institut des Staates, wie Varro sie beschreibt, und dessen Grundlage: ein Widerspruch, der den philosophisch ungebildeten Römer nicht stutzig machte. Jedenfalls waren Staat und Religion auf's Innigste miteinander verwachsen, das Sacralwesen gehörte zur Staatsverfassung; wenn Cicero besondere leges de religione aufstellt, so denkt er dabei doch nur an die Riten des öffentlichen Cultus[2]. Schon was von der Gründung der Urbs, zunächst der Roma quadrata, der Altstadt auf dem Palatin, erzählt wird, bezeichnet diese als heiliges Gebiet. Freilich müssen wir dabei von den wunderlichen, grösstentheils auf argen Missverständnissen beruhenden Combinationen von mundus, lapis manalis, pomerium u. s. w. absehen. Wir haben hier keine gesicherten Resultate

---

[1] Dionys. Halik. II 18.

[2] Cicero, De Legibus II 8.

zu verzeichnen, müssen aber hervorheben, dass kein einziges positives Zeugniss erhärtet, dass zum Ritus der Stadtgründung die Anlage eines mundus (Grube mit Altar, angeblich für die unterirdischen Götter) gehört habe. Die Grenzen des pomerium bezeichneten die Furchen, welche ein mit einem weissen Stier und einer weissen Kuh bespannter Pflug in die Erde zog. Dieses pomerium, der eigentliche Stadtbezirk, beschränkte sich ursprünglich auf den Palatin, wurde aber später öfter erweitert, so durch Servius Tullius, Sulla und sogar noch mehrfach in der Kaiserzeit. Es war ein geweihtes Gebiet, das heisst, dass es augusto augurio oder auspicato inauguratoque gegründet war[1]; daselbst nahm man die auspicia publica wahr. Den Mittelpunkt dieses pomerium bildete in historischer Zeit das Capitol, wo auch das auguraculum in arce war, woher die Auguren kamen, wenn sie ihre wichtigsten Geschäfte zu verrichten hatten.

Das eigentliche Wort für den hier berührten Begriff einer Stätte, die durch Auspicien geweiht und zur Beobachtung solcher Zeichen tauglich war, ist templum[2]. Die Stadt innerhalb des pomerium war ein grosses templum, in diesem Gebiet gab es aber noch mehrere kleinere templa. Kein Begriff bringt den Zusammenhang des politischen und des sacralen Wesens in Rom deutlicher zur Anschauung, als der des templum. Wir müssen zunächst unterscheiden zwischen dem himmlischen und dem irdischen templum. Das templum am Himmel war der durch den lituus des Augur abgegrenzte Theil des Himmels, wo ihm die Zeichen der Götter erschienen. Dabei zog er die beiden Hauptlinien, Cardo und Decumanus, welche den Himmel in Regionen theilten, und stellte seine Beobachtungen an, für welche desshalb das Wort contemplari in Gebrauch war. Sowohl die Stellung des Augur zu den Himmelsgegenden, wie die Formeln, die er dabei gebrauchte, wechselten nach Ort und Gelegenheit. Nun deutete aber das Wort templum auch irdische Stätten an: in terris dictum templum locus augurii aut auspicii causa quibusdam conceptis verbis finitus (Varro). Das templum war also nicht nothwendig ein Gebäude, auch brauchte nicht jede Götterwohnung ein templum zu sein, so war die aedes Vestae, obwohl eines der wichtigsten Staatsheiligthümer, doch kein templum. Das templum war der durch die Auguren inaugurirte Ort, wo man den Willen der Götter im Interesse des Staates erkundete. Das Haupttemplum, der Mittelpunkt der Auguralwirksamkeit war, wie schon berührt, auf

[1] Livius V 52, cf. Gellius XIII 14, Varro, De lingua latina V 143.

[2] Classisch, aber mit Vorsicht zu gebrauchen sind die Untersuchungen von H. Nissen, Das Templum (1869).

dem Capitol; da mussten die neuen Magistrate die Auspicien holen, auf welchen ihre Autorität beruhte. Die wichtigsten Staatshandlungen konnten nur in einem templum vorgenommen werden: nur in einem templum fasste der Senat seine Beschlüsse, kamen die Comitien zusammen; das rostrum, von dem man auf dem forum zum Volk redete, war ein templum. So hatte der Begriff des templum, ursprünglich die Stätte mit freier Aussicht, um die Himmelszeichen zu beobachten, vorwiegend politische Bedeutung gewonnen und stand in engster Verbindung mit pomerium und Capitol. Als die römische Macht sich aber ausbreitete, machte sich das Bedürfniss geltend, auch ausserhalb des römischen Bezirks Auspicien nehmen zu können, und die Heerführer nahmen aus der Stadt die Auspicien mit, die sie im Krieg nöthig hatten (auspicia militaria, bellica), während namentlich das Passiren eines Flusses wieder besondere Auspicien erforderte (auspicia peremnia). In dieser Hinsicht nun unterschied man fünf Gebiete: den ager romanus, gabinus, peregrinus, hosticus, incertus. Was im Einzelnen in allen diesen verschiedenen Fällen und Gebieten angeordnet war, das bildete u. A. den Inhalt der Auguraldisciplin.

Die Inauguration war nicht die einzige Weihe, welche die Römer kannten; daneben finden wir Worte wie sacer, sanctus, religiosus, welche Stätten, Gegenständen, Personen beigelegt wurden, um sie auf verschiedene Weise als geweiht zu bezeichnen. Da auch diese Begriffe und Unterscheidungen zugleich religiöse und staatsrechtliche Bedeutung hatten, müssen wir sie hier erörtern. Sacrum war, was aus dem Besitz des Staates oder der Individuen in den der Gottheit übergegangen war. Dies geschah für Staatsgut durch den doppelten Act der Uebergabe durch den Magistrat (dedicatio) und der Besitznahme für die Gottheit durch den Pontifex (consecratio). Allein durch einen ebenso feierlichen Act, den der profanatio, konnte etwas diesen sacralen Charakter wieder verlieren. Es gab aber auch eine consecratio, welcher keine dedicatio vorausging, nämlich die consecratio capitis et bonorum, bei welcher der Schuldige als den Göttern verfallen hingestellt wurde. Das sacer esto wurzelte schon in den alten leges regiae: der Mann, der seine Frau verkaufte, wurde den unterirdischen Göttern geweiht; der Sohn, der seinen Vater schlug, den Hausgöttern; Patrone und Clienten, die einander verriethen, dem Jupiter; wer den Grenzstein verrückte, dem Terminus. In historischer Zeit kam die Consecration in diesem Sinn vor bei der Uebertretung der leges sacratae; namentlich behaupteten die Volkstribunen immer, wer ihre Macht angriffe, wäre ipso facto sacer. War also das sacrum Eigenthum der Gottheit, so bezeichnet der Begriff des sanctum nur dasjenige, was

durch gesetzliche Bestimmung (sanctio) ab injuria hominum defensum atque munitum est. War die Strafe für die Uebertretung der sanctio die consecratio, wie bei den oben berührten Gesetzen, so hiess dasjenige, was sie beschützten, sacrosanctum. Was nun weder consecrirt noch gesetzlich sanctionirt war, dennoch aber zu der Religion in so naher Beziehung stand, dass man es mit Ehrfurcht und Scheu betrachtete und behandelte, hiess religiosum. Dazu gehörten die Gräber, die Stellen, wo ein fulgur conditum war (puteal, Blitzgrab), die man nicht einmal betreten durfte, die sacella des Privatcultus, die nicht consecrirten Provincialheiligthümer und andere altehrwürdige, durch gewisse Erinnerungen oder Sagen geweihte Localitäten.

Das Sacralrecht griff so tief in alle Verhältnisse des Lebens ein, dass, um seine Bedeutung allseitig zu beleuchten, eine fast vollständige Behandlung der römischen Alterthümer nöthig wäre. In den beiden folgenden Paragraphen wird sich noch manches darauf Bezügliche von selbst darbieten. Hier wollen wir nur noch kurz erörtern, wie die verschiedenen Religionskreise alle zum Staatscultus gehörten und was die Hauptunterschiede zwischen sacra privata und publica, popularia und pro populo sind.

Der Privatcultus, die heiligen Handlungen der Familie und der gens waren durchaus nicht der Willkür der Einzelnen überlassen. Wurden sie versäumt oder verkehrt verrichtet, so zog solches Vergehen den Zorn der Geister nach sich: daher musste der Staat auf ihre Erhaltung bedacht sein und liess sie durch die pontifices überwachen. Vor Allem hatten diese das jus manium zu wahren. Allerdings gehörte der Todtencult zu den sacra privata; aber Alles, was sich darauf bezog, unterstand der Aufsicht der pontifices. Sie bestimmten Ort und Weise des Begräbnisses und trugen dabei Sorge, dass den Manen die ihnen gebührenden Feierlichkeiten und Gaben nicht vorenthalten wurden. Aber noch weiter erstreckte sich ihr Einfluss. Alle Familien- und Geschlechtsverhältnisse waren Rechtsverhältnisse und trugen einen sacralen Charakter, dessen Wahrung dem Staate oblag. So trug man zweifelhafte Rechtsfälle den pontifices zur Entscheidung vor. Die Ehe galt als eine sacrale Gemeinschaft, die Frau wurde socia rei humanae atque divinae und hatte als materfamilias häusliche Opfer darzubringen. Dementsprechend wurde dieser Bund feierlich von dem pontifex durch Ceremonien geweiht, unter welchen besonders die Darbringung eines panis farreus an Jupiter in den Vordergrund trat. Allerdings war diese alt-patricische Ehe mit confarreatio nicht die allein übliche, ja in späterer Zeit war sie förmlich zur Ausnahme geworden und kam fast nur bei den flamines und dem rex sacrorum vor, denen sie zur Pflicht ge-

macht war. Ebenso geschah die testamenti factio vor dem Pontificalcollegium. Auch bei der Adoption in eine andere gens mussten die pontifices zusehen, dass keine perturbatio sacrorum und contaminatio gentium stattfände. Freilich mit den eigentlichen Cultushandlungen der Privatreligionen hatten die pontifices nichts zu schaffen; diese verrichtete der Hausvater für die Familie und ein besonderer flamen für die gens: aber der Staat hielt darüber Aufsicht, dass Alles nach sacralem Rechte geschah, und war daher bei allen wichtigen Ereignissen auch des Privatlebens vertreten.

Nicht alle gentilicischen Culte gehörten zur privaten Religion; es gab sacra publica, welche gewissen Geschlechtern adtributa waren, wie der Cult der Minerva der gens Nautia, der des Apollo der gens Julia. Dass solche Culte nicht mit der gens, die sie besorgte, ausstarben, war natürlich für den Staat wichtig, daher übertrug er nöthigenfalls die Sorge für den betreffenden Cultus einer sodalitas oder einem collegium. Ausser diesen öffentlichen Sodalicien und Collegien gab es manche private, mit welchen der Staat sich nur befasste, wenn er in ihnen politische Clubs witterte. Von diesen Collegien waren die älteren meist Handwerkervereine (coll. opificum oder artificum), die späteren eine Art von Begräbnisskassen, durch welche kleinere Leute sich ein ehrliches Begräbniss sicherten (coll. tenuiorum oder funeraticia).

Bei der öffentlichen Religion erwähnen wir zuerst die sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt (Festus). Für diese Handlungen war die Anwesenheit der Bürgerschaft zwar nicht ausgeschlossen, aber doch nicht erforderlich; jedenfalls nahmen die Bürger keinen activen Antheil daran und waren lediglich Zuschauer; höchstens machten sie den Aufzug (pompa) oder den Opferschmaus mit. Wenn die sacra publica mit Ferien begangen wurden und also die Geschäfte ruhten, fanden sich viele bei der heiligen Handlung ein; an den täglichen Opfern der flamines betheiligte sich aber das Publicum nicht, und das Innere der Tempel war nur den Priestern zugänglich.

Stellt der Zweck, um desswillen sie dargebracht wurden, nämlich die Erhaltung und Wohlfahrt des Staates, die sacra pro populo obenan, so eignete eine für das Leben der Bürger viel grössere Bedeutung den volksthümlichen Feierlichkeiten, an welchen alle Bürger, sei es zusammen, sei es in Abtheilungen, sich betheiligten: sacra popularia, quae omnes cives faciunt. Dazu rechnet man meist zwei uralte, nicht mehr vollkommen durchsichtige Feste; das septimontium und die doppelte Procession mit den Argeern[1], die man am 17. März in ihren 24 sacella

[1] Varro, De lingua latina V 45—55.

in der Stadt verehrte und am 15. Mai in den Tiber stürzte; beide Feierlichkeiten waren wahrscheinlich Lustrationen für die verschiedenen Stadtviertel.

Bei den populären Culten begegnen wir zuerst denen der 30 Curien, die jede für sich unter Leitung eines Curio und die alle zusammen unter der des Curio maximus feierten, zu welch letzterer Würde nicht ohne vorherige Kämpfe seit 209 auch Plebeier zugelassen wurden. Den Cultus der Curien bezahlte der Staat: er galt verschiedenen Gottheiten, vor allen der Juno curitis. Die Curien hielten mehrere agrarische Feste: Fornacalia und Fordicidia. Die Fornacalia, nach einer dea Fornax genannt, waren ein alterthümliches Fest im Februar, wobei man Korn röstete und, in Curien abgetheilt, heitere Schmäuse hielt[1]. Die Fordicidia (auch Hordicidia) am 15. April bestanden aus dem der Tellus gebrachten Opfer einer forda bos; die ungeborenen Kälber verbrannte man besonders, um ihre Asche an den Palilien als Reinigungsmittel zu benutzen[2].

Wie die Curien, so feierten auch die pagi gemeinschaftlich ihre sacra paganorum, indem sie der Tellus und der Ceres opferten: besonders die Paganalia im Januar wurden fröhlich begangen[3]. Die vici vereinigten sich beim Fest der Compitalia, das der Kaiser Augustus neu organisirte. Im Februar opferte man auf dem Lande dem Gott der Grenzsteine und beging die Terminalia[4]; vor der Ernte der Feldfrüchte brachte der Bauer im Sommer das Opfer der porca praecidanea.

Wir könnten noch manches Derartige erwähnen, was wir später aber besser bei der Behandlung des Kalenders nachholen. Hier müssen wir noch der zahlreichen Lustrationen gedenken. Für Feld und Acker, Staat und Vieh, Stadt und Volk hielt man, sei es regelmässig, sei es bei besonderen Veranlassungen, sühnende und reinigende, oder Unheil abwehrende Ceremonien. Diese bestanden dann aus Opfern (gewöhnlich suovetaurilia), wobei man die Thiere zuerst einige (drei) Male um das zu lustrirende Object herumführte. Auf dem Lande, beim Reifen der Ernte, beging man auf diese Weise die Ambarvalia[5]. Die feierliche Procession, durch welche man in Bedrängniss die Stadt lustrirte, hiess Amburbium. Bei der lustratio populi, namentlich nach einem census, war das Volk auf dem Marsfeld versammelt. Von ähnlicher

---

[1] Ovid, Fasti II 511 ff.
[2] Ovid, Fasti IV 629 ff.
[3] Ovid, Fasti I 663 ff.
[4] Ovid, Fasti II 639 ff.
[5] Cato, De re rustica 141, Virgil, Georg. I 345 ff.

Bedeutung war die lustratio pagi. Zu Rom hielt man ein grosses Sühnungsfest, das der Palilien (oder Parilien)[1], womit man auch die Erinnerung an die Stiftung der Stadt verband. Dann holte jeder vom Staatsherd im atrium Vestae die Lustrationsmittel, liess sich durch einen Lorbeerzweig mit Wasser besprengen, räucherte Haus und Hof mit Schwefel, sprang über brennendes Bohnenstroh, opferte der alten Hirtengottheit Pales und erfreute sich in gemeinschaftlichen Schmäusen.

So haben wir die Staatsreligion in ihren vielseitigen Beziehungen, sowohl in ihren officiellen, als in ihren volksthümlichen Aeusserungen kennen gelernt. Nun noch ein Wort über den Cultus in den Municipien. In den Municipien wurden nicht bloss die früher bestehenden localen Culte nicht aufgehoben, sondern sogar, als sacra populi romani betrachtet, durch die Römer in die öffentliche Religion aufgenommen. Es gab also in den Municipien Theile der römischen Staatsreligion, welche grösstentheils einheimische Priesterschaften versahen, aber unter Aufsicht der pontifices zu Rom. Es sind uns mehrere solcher Municipalculte, freilich einige fast nur dem Namen nach, bekannt. In der Kaiserzeit scheinen sie wieder zum Theil neu organisirt worden zu sein. In dieser Periode trat aber auch in den Municipien die Verehrung der dea Roma und der divi und divae aus der kaiserlichen Familie (durch die seviri Augustales) in den Vordergrund.

Neben der Staatsreligion bestanden zu Rom allerlei fremde Culte, die, vom Staate bisweilen begünstigt, bisweilen verfolgt, in der Bürgerschaft einen zunehmend grossen Anhang fanden, ohne doch in die Sphäre des öffentlichen Cultus zu gelangen. Wir werden ihre Bedeutung namentlich in der Kaiserzeit später erörtern.

§ 124. Die Priesterthümer.

Es gab zu Rom mehrere priesterliche Collegien, zum Theil altitalischen Ursprungs, zum Theil in späterer Zeit eingesetzt. Ihr Wirkungskreis war sehr verschieden. Die einen, wie die Salii, Luperci und Arvales, hatten nur einige altheilige Ceremonien zu verrichten; andere, namentlich die pontifices und augures, bildeten die Grundsäulen der öffentlichen Religion und somit des Staatslebens überhaupt. Man verstehe dieses aber nicht in dem Sinn, als ob den Priestern eine selbständige politische Macht gehört hätte; im Gegentheil, die Initiative und die Leitung der öffentlichen sacra kam den Magistraten zu, welche die Priester wesentlich nur als Sachverständige zu Rathe zogen, aber als solche hatten die letzteren doch einen

[1] Ovid, Fasti IV 721 ff.

entscheidenden Einfluss auf die Staatsreligion. Da nun die Stelle eines pontifex oder augur politisch von Bedeutung war, wurde sie auch von den Plebeiern beansprucht und durch die lex Ogulnia 300 v. Chr. erworben, ja später sogar von den Kaisern nicht verschmäht. Die Priester im Allgemeinen hiessen sacerdotes. Dass man unter die sacerdotes publici oder populi romani die pontifices, die Xviri und die augures rechnete, ist sicher; im übrigen ist die Bezeichnung nicht vollkommen klar.

Die pontifices waren die geistliche Behörde, welcher die Aufsicht über das ganze Gebiet der altväterlichen Religion, der Dienst der sämmtlichen dii patrii zufiel. Unter flamines verstand man die Opferpriester der einzelnen Götter; so hatten die Curien, mitunter auch die gentes, so einzelne Culte, wie der der Arvales und die in den Municipien, je ihre eigenen flamines. Einige Opferpriester, die näher mit dem Pontificalcollegium verbunden waren, werden wir später besonders erwähnen.

Das Collegium der pontifices bestand im letzten Jahrhundert der Republik aus 15 Mitgliedern, wozu noch der rex sacrorum, drei flamines majores und drei pontifices minores kamen. Der pontifex maximus war das Haupt des Collegiums, auf ihn waren die wesentlichsten sacralen Rechte des Königs übergegangen; die anderen Mitglieder des Collegiums bildeten sein consilium, aber ihm allein kam die Entscheidung zu, er hiess daher wohl judex et arbiter rerum divinarum et humanarum . . . . judex vindexque contumaciae privatorum magistratuumque (Festus). Die Pflichten und Befugnisse der pontifices waren mancherlei. Ihnen lag es ob, das Recht der väterlichen Götter zu handhaben und ihren Cultus zu besorgen. Dass die pontifices auch selbst manche Opfer darbrachten, geht aus ihren Insignien (simpulum, secespita u. a.) hervor. Wohl gab es Diener, welche ihnen dabei halfen, die heilige Handlung selbst aber verrichtete, wo kein Anderer damit betraut war, ein pontifex in eigener Person. Viel wichtiger aber als das Darbringen der Opfer war die Seite der pontificalen Wirksamkeit, wodurch sie in staatsrechtliche Verhältnisse eingriffen. Dass ihr Archiv zuerst eine juridische Tradition schuf und sie dann bewahrte, haben wir bereits früher bemerkt; ebenso ihre Sorge für den Fortbestand der privaten Sacra (perpetuo manento) und für das jus manium und ihren Einfluss auf das Familienrecht. Aber auch das öffentliche Recht hat sich erst spät und nur allmählich vom pontificalen Einfluss losgelöst; der erste Schritt dazu war die Einsetzung der Praetur. Ursprünglich waren die pontifices die einzigen Rechtsgelehrten in Rom, und ruhte die Interpretation der

Gesetze (der XII tabulae), wie ihre Anwendung auf einzelne Fälle ganz in ihren Händen. Ebenso waren sie es, die, oft sehr willkürlich, den Kalender bestimmten. Waren nun auch im Verlauf der Zeit manche civil- und strafrechtlichen Befugnisse aus ihren Händen in andere übergegangen, ihre eigentliche Aufgabe war doch den pontifices geblieben. Diese bestand darin, dass sie im Staate das Recht der Götter wahrten und das Verhältniss des Staates zu seinen einheimischen Göttern aufrecht erhielten und, wo es gestört war, wieder herstellten. Dabei mussten sie mit den Magistraten, welche den Staat vertraten, zusammenwirken. Namentlich war dies der Fall bei den piacula, vota und consecrationes.

Piacula waren nöthig, wenn ein Fehler im Ritual begangen oder im Allgemeinen gegen das jus divinum auf irgend eine Weise gesündigt worden war. Das Opfer, das durch ein Versäumniss ungültig geworden war, musste wiederholt und der Staat oder der betreffende Magistrat oder Priester durch eine piacularis hostia gesühnt werden. Dasselbe war nöthig, wenn ein Magistrat aus Versehen etwas Verkehrtes gethan, z. B. wenn ein Praetor an einem dies nefastus Recht gesprochen hatte; in alter Zeit erheischte auch die Vollziehung eines Todesurtheils ein piaculum. War aber muthwillig gegen das jus divinum gesündigt worden, so mussten die pontifices den Frevler für einen impius erklären, d. h. für einen, dessen Sünde unsühnbar war, der aber übrigens der Strafe seines eigenen Gewissens überlassen blieb. Die zweite Nöthigung zur Darbringung von piacula bot die procuratio prodigii. Wenn in loco publico irgend ein aussergewöhnliches Ereigniss, etwa ein Erdbeben oder das Einschlagen eines Blitzstrahls (procuratio fulguritorum) vorgekommen war, so untersuchte der Senat den Fall, und, wenn er das prodigium anerkannte (prodigium suscipit), ging er die pontifices an um ein decretum über die Ursache des göttlichen Zornes und die Mittel, ihn zu beschwichtigen. Wurde aber das prodigium als ein portentum, d. h. als Object der Divination, betrachtet, so waren die pontifices incompetent, und man wandte sich an irgend ein mantisches Collegium (die Xviri oder die haruspices), welches die Mittel zur Sühnung angab.

Auch die vota erheischten die Mitwirkung der pontifices. Bei besonderen Calamitäten, Pest, Kriegsnoth oder sonstigen Gefahren, die den Staat bedrohten, war es Sitte, besondere Weihgeschenke, Tempel, Opfer, Spiele, den Göttern zu geloben. Aber auch regelmässig am 1. Januar thaten die Magistrate vota für das Wohl des Staates, später für das Glück und Leben des Kaisers. Das alte ver sacrum war ein Gelöbniss, und die consecratio capitis nahm in der

historischen Zeit den Charakter der freiwilligen devotio an. In allen diesen Fällen nun musste der pontifex die Formel der Devotion vorsprechen, welche dann der Magistrat oder das Volk wiederholte. Dieselbe Art des Zusammenwirkens von Magistrat und Priester haben wir schon früher bei der Dedication und Consecration nachgewiesen. Die Rolle, welche den Priestern bei der Uebertragung von Staatsgut an die Götter zufiel, war eine dreifache. Zuerst gaben sie ein Gutachten über die Zulässigkeit der Weihe ab, dann machten sie die Stiftungsurkunde (lex templi), endlich beim feierlichen Act der Dedication sprach ein pontifex die Formel vor und nahm den Tempel als res sacra für die Götter in Besitz.

Eng mit dem Pontificalcollegium verbunden waren einige Opferpriester. Zuerst erwähnen wir den rex sacrorum. In der alten Rangordnung der Priester kam er an erster Stelle, dann die drei grossen flamines und erst als fünfter der pontifex maximus. Allein wie wir bereits sahen, waren alle wesentlichen Elemente des priesterlichen Einflusses in den Händen des pontifex maximus concentrirt. Dem rex sacrorum, dem seine Frau als regina zur Seite stand, war nichts geblieben, als der Vorsitz der comitia calata und gewisse Opfer, namentlich das Sühnopfer am 24. Februar, bei welchem er, nachdem er das Thier geschlachtet, eilig sich davon machte (regifugium). Das Amt verlieh aber so wenig wirklichen Einfluss und war an so peinliche Beschränkungen gebunden, dass es gegen Ende der Republik längere Zeit unbesetzt blieb und erst Augustus es wieder zu Ehren brachte.

Ausser dem rex sacrorum gehörten 15 flamines zum Pontificalcollegium und waren in der potestas des pontifex maximus. Von diesen waren 12 flamines minores, bei denen wir aber nicht einmal von allen wissen, welcher Gottheit sie dienten. Unter den 3 flamines majores, die neben den pontifices im Collegium Sitz hatten, kam zuerst der flamen dialis, dann der flamen martialis und der flamen quirinalis. Der flamen dialis war dem Jupiter, die flaminica, mit welcher er confarreatione verbunden sein musste, der Juno geweiht. Noch wichtiger als die Opfer, welche er darbrachte, z. B. an den Idus und am Feste der Vinalia, war die strenge Lebensregel, der er unterworfen war[1]. Mit dem Tod oder etwas, das unrein machte, durfte er nicht in Berührung kommen, sogar es nicht sehen; Streit und Arbeit hörten auf, wenn er nahte; der Gebundene wurde in seinem Hause der Bande los; selbst in Kleidung und Speise musste dieser Priester den Cha-

---

[1] Gellius, N. A. X 15.

rakter der grössten Reinheit bekunden. Weniger streng waren die Vorschriften, welchen die zwei anderen flamines Gehorsam leisten mussten. Ihre Pflichten beschränkten sich wesentlich auf das Darbringen mehrerer jährlicher Opfer, u. a. des Pferdeopfers, das der Marspriester an den Idus des October zu bringen hatte (das Octoberross).

Wie die flamines, so waren auch die virgines vestales in der potestas des pontifex maximus, der sie mit einer gewissen Formel und unter dem Namen Amata aufnahm (capit)[1]. Dies geschah mit dem Kinde aus vornehmem, jedenfalls, wenn auch wohl plebeischem, doch achtbarem Hause, im Alter von 6 bis 10 Jahren; 30 Jahre blieb sie dann Vestalin, 10 Jahre als Schülerin, 10 Jahre, um selbst den Dienst auszuüben, 10 Jahre als Lehrerin. Dann konnte sie, wenn sie wollte, exaugurirt werden und heirathen, viele blieben aber im atrium Vestae. Pflicht der Vestalinnen war vor Allem die Hut des Feuers im Vestatempel (custodire ignem foci publici sempiternum), ferner bewahrten sie die Palladien Roms, bereiteten die Opferspeise (mola salsa) für den öffentlichen Cultus und theilten die Lustrationsmittel aus. Sie standen in hohem Ansehen und genossen grosse Ehren: auf der Strasse wich ihnen selbst der Consul aus; sie hatten den ersten Platz bei den Spielen und wurden auf dem Forum begraben; der Verurtheilte, dem eine Vestalin zufällig begegnete, wurde begnadigt; ihre Fürbitte für das öffentliche Wohl galt als kräftig. Dem gegenüber standen strenge Strafen auf Vergehen derselben. Beim Erlöschen des heiligen Feuers wurde die nachlässige Vestalin gegeisselt; die unkeusche Vestalin begrub man lebendig. Bekannt ist das prodigium im Jahre 145 v. Chr., wobei die Vestalin Tuccia, indem sie Wasser in einem Sieb trug, sich vom Verdacht dieses Vergehens befreite[2].

Neben den pontifices hatten keine Priester grösseren Einfluss als die augures; beide Aemter waren übrigens sowohl mit einander, als mit der Magistratur in derselben Person vereinbar. Dass die auspicia die Grundlage des römischen Staatslebens bildeten, und wie sie im templum gewonnen wurden, haben wir bereits erörtert. Für die auspicia publica, wohl zu unterscheiden von den Auspicien, welche Privatleute für sich befrugen, bestand das Collegium der augures publici populi Romani Quiritium, das ursprünglich 3, später bis 16 Mitglieder zählte. Von der inneren Einrichtung dieses Collegiums

[1] Gellius, N. A. I 12.

[2] Die Fälle von Verurtheilung vestalischer Jungfrauen sind u. A. zu finden bei Preuner, Hestia-Vesta 431 ff.

wissen wir nicht viel. Wie die pontifices in der regia, so hatten die augures im auguraculum in arce den Ort ihrer Zusammenkünfte; wie die pontifices, so hatten auch sie ihr Archiv. Ihr Einfluss auf den Staat war gross, da ungünstige Vorzeichen jedes Unternehmen, ja sogar die Einsprache der augures Beschlüsse, die „vitio" gefasst waren, rückgängig machten. Ihre precatio richteten die augures in erster Linie, obgleich nicht ausschliesslich, an Jupiter, von dem auch die Zeichen kamen; daher hiessen sie interpretes Jovis optimi maximi. Die Auspicien zu befragen, kam dem Magistrat zu, was spectio hiess; der augur gab dann die nuntiatio, oder falls die Zeichen ungünstig waren, die obnuntiatio. Die Zeichen stellten sich entweder auf Anfrage (impetrita) oder zufällig (oblativa) ein; ein Geräusch war ein Hinderniss, daher begann man damit, dass silentium geboten wurde. Die Auguraldisciplin unterschied 5 Hauptarten von Auspicien: 1. ex avibus, entweder aus dem Flug der Vögel (alites) oder aus ihrem Singen (oscines) oder aus ihrer blossen Erscheinung; 2. ex coelo, namentlich aus dem Blitz; 3. ex tripudio, aus dem Fressen der Hühner, welche Art in der historischen Zeit die gewöhnlichste war; 4. ex quadrupedis oder auspicia pedestria, meist ungünstig; 5. ex diris, die immer ungünstig waren, wesshalb man um diese Zeichen nie frug; sie bestanden aus Erscheinungen oder Geräuschen, die zufällig vorkamen. Die Beobachtung und Erklärung dieser Zeichen war die eine Seite der auguralen Wirksamkeit; die andere, gleich wichtige, bestand in der Inauguration von Personen und Orten, wovon schon früher die Rede war.

Von den augures scharf zu unterscheiden sind die haruspices[1], die wir aber gleich hier wegen der Aehnlichkeit ihrer Wirksamkeit mit der der augures erwähnen. Standen die augures als Repräsentanten der einheimischen Auspicien in hohem Ansehen, so betrachtete man die haruspices immer als Fremde, ihre Kunst als mehr oder weniger abergläubisch. Sie waren die Wahrsager aus Etrurien, dieser genetrix et mater superstitionis. Wohl waren immer solche haruspices zu Rom angesiedelt, ja der Senat liess sogar in ausserordentlichen Fällen welche aus Etrurien kommen. Ihre Mantik unterschied sich von der Auguraldisciplin u. A. dadurch, dass die Fulguralwissenschaft bei ihnen viel mehr entwickelt war und dass sie die Eingeweideschau (extispicium) betrieben; dabei hatten sie auch gewiss andere Regeln der Erklärung. Wir dürfen uns die Auguraldisciplin nicht als eine in bestimmter Richtung sich frei bewegende Erklärung

---

[1] Eine Hauptstelle über die haruspices: Cicero, De divin. II 12—32.

der Auspicien denken, sondern als eine bis ins Einzelne genau umschriebene und an feste Bestimmungen gebundene Praxis. Daher kam es, dass die einheimischen Auspicien nicht in allen Fällen genügten, und man sich auch an andere Wahrsager wandte, wie die haruspices, die man nebenher mehr oder weniger verachtete.

Der Staatscultus zu Rom umfasste nicht bloss die Verehrung der altväterlichen Götter, sondern auch Götter fremder Herkunft genossen einen öffentlichen Dienst. Dieser Dienst nun stand unter der Aufsicht eines besonderen Collegiums, das zu den dii peregrini und dem ritus graecus dieselbe Stellung einnahm, wie die pontifices zu den dii patrii und dem ritus romanus. Dies waren die IIviri, später Xviri, zuletzt XVviri S. F. (sacris faciundis). Die Culte, denen sie vorstanden, waren eng mit den sibyllinischen Büchern verbunden; der Hauptgott, dem man dabei diente, war Apollo[1]. Die Xviri mussten, wenn der Senat es verlangte, die sibyllinischen Orakel befragen (adire, inspicere libros) und sie erklären, d. h. ihre Sprüche auf den besonderen Fall anwendbar machen. Auch waren sie es, die über die Aechtheit neuer sibyllinischer Sprüche urtheilen mussten. Ferner hatten sie die Leitung und Aufsicht über die fremden Culte, bei welchen sie zum Theil selbst fungirten: so bei den ludi Apollinares und den ludi saeculares. Auch wenn dieselben ihre eigenen Priester hatten, wie z. B. der Cult der Mater Magna, standen diese unter der Aufsicht der X(XV)viri und hiessen daher wohl sacerdotes quindecimvirales.

Die pontifices, augures und X(XV)viri bildeten mit den epulones (die für das epulum Jovis in Capitolio zu sorgen hatten) die 4 summa oder amplissima collegia, denen die wichtigsten Staatsculte oblagen, und die daher auf das öffentliche Leben den grössten Einfluss übten. An Rang waren diesen höchsten Collegien später die sodales Augustales gleich, die dem Kaisercultus vorstanden. Daneben gab es nun aber noch eine Reihe von anderen Priesterschaften mit sehr beschränktem Wirkungskreis, deren Einfluss auf das öffentliche Leben sehr minimal war, deren Culte aber zu den alterthümlichsten der römischen Religion gehörten.

Zuerst begegnen wir einem Collegium, welches das internationale Recht, die sacralen Verpflichtungen bei Krieg und Frieden repräsentirte. Es waren dies die Fetiales, ein altitalisches Institut. Bei Kriegserklärungen und bei Bündnissen fungirten die Fetiales; einer

[1] Xviri s. f. carminum Sibyllae ac fatorum populi hujus interpretes, antistites eosdem apollinaris sacri caerimoniarumque aliarum, Livius X 8. Sehr werthvoll ist die Untersuchung von H. Diels, Sibyllinische Blätter (1890).

unter ihnen ging als pater patratus an der Spitze, sie trugen bei sich heiliges Gras vom Capitol (sagmina oder verbenae), das sceptrum und den lapis silex aus dem Tempel des Jupiter Feretrius, bei welchem sie schwuren und dem sie das Thier des Bundesopfers, ein Schwein, schlachteten (foedus ferire). Vor einer Kriegserklärung musste der pater patratus zuerst Genugthuung fordern (clarigatio, res repetere); blieb diese aus, so warf er nach 33 Tagen eine blutige Lanze über die Grenze in das Feindesland. Bei den späteren auswärtigen Kriegen hielt es schwer, diese Gebräuche zu beobachten; das feindliche Land wurde jetzt bei der columna bellica vor dem Tempel der Bellona fingirt und dort die Ceremonie verrichtet. Im Einzelnen sind uns die Riten des jus fetiale nicht mehr vollkommen verständlich und auch die Formeln nicht alle genau bekannt[1].

Salier gab es zu Rom zwei Gruppen von je 12 Mitgliedern patricischen Geschlechts: Salii palatini des Mars und Salii agonales des Quirinus. Ihre Riten bestanden in Tanz und Gesang, wesshalb ein praesul und ein vates sie anführten. In ihren Liedern (axamenta) feierten sie mehrere Gottheiten, am Schluss Mamurius, den kunstreichen Waffenschmied, der zu dem unter Numa vom Himmel gefallenen Schild 11 andere, vollkommen gleiche, hinzu gemacht hatte. Das Hervorholen und Wiederbergen der heiligen Schilde (ancilia movere und condere) im März und im October in Verbindung mit einer Reihe von Ceremonien, die zum Theil die Lustration der Waffen bezweckten, war das wichtigste Geschäft der Salii[2]. In ihrer Kleidung zeigten sie ein eigenthümliches Gemisch von kriegerischem und priesterlichem Charakter.

War die Localisirung der salischen Körperschaften auf dem Palatin und dem Quirinal schon ein Zeichen ihres hohen Alterthums, so gilt dasselbe von den Luperci, den Priestern des Faunus, die am Sühnungsfest der Lupercalien, bei welchem der flamen dialis selbst opferte, in wildem Lauf halbnackt um den Palatin rannten und die unfruchtbaren Frauen, denen sie begegneten, mit Riemen schlugen, um sie fruchtbar zu machen[3].

Schliesslich erwähnen wir noch die Brüderschaft der Arvales. Dachte man beim Dienste des Faunus, bei den Lupercalien, an die animale Befruchtung, so bezweckte der Cultus der Arvalbrüder ut fruges ferant arva. Dafür brachten sie der Dea Dia (eine Indigi-

[1] Livius I 24, 32, IX 10; Gellius I 21, XVI 4.

[2] Ihre verschiedenen Feste im März beschreibt ausführlich Ovid, Fasti III 259 ff., 523 ff., 809 ff.

[3] Die Bräuche bei den Lupercalien beschreibt Ovid, Fasti II 267 ff.

tation der Ops) in ihrem fünf Meilen von Rom entfernten, auf der via Campana gelegenen Hain namentlich beim Jahresfest im Mai ein Opfer, das drei Tage dauerte, aber auch sonst, wenn Veranlassung gegeben war, piacula in luco zu verrichten. Auch zu Rom selbst fanden einige ihrer Riten statt; später waren die Arvales besonders beim Kaisercultus betheiligt.

§ 125. Kalender und Feste.

Bis zur Reform, welche J. Caesar in die Zeitberechnung einführte, herrschte auf dem Gebiete des Kalenders in Rom die grösste Willkür und Verwirrung. Calendarien sind auch nur aus der Periode der Kaiser auf uns gekommen. Die Entwickelung des römischen Kalenders seit seinem Ursprung bis zu dieser späteren Zeit zu verfolgen, gehört zu den schwierigsten Problemen. Es liegt uns hier nicht ob, eine Uebersicht über die diesbezüglichen Studien, welche namentlich nach dem Vorgang Mommsen's gemacht worden sind, zu geben. Nur das müssen wir hervorheben, dass die Zeiteintheilung einen durchaus sacralen Charakter trug. Ein niederer pontificaler Beamter musste die erste Erscheinung des Mondes beobachten, diese dem rex sacrorum anzeigen, der dann das Volk auf dem Capitol zusammenrief (calare) und die Nonae auf den 5. oder 7. Tag ansetzte. An den Calenden opferte man der Juno, an den Iden dem Jupiter; die Nonae waren keiner besonderen Gottheit geweiht. Von pontificalen Bestimmungen hingen nicht bloss die religiösen Feste ab, sondern zugleich die Bezeichnung der Tage, welche für Gerichtsverhandlungen (dies fasti) und Volksversammlungen (dies comitiales) taugten oder nicht. Erst verhältnissmässig spät (304 v. Chr.) machte der aedilis Cn. Flavius zuerst diese Fasten öffentlich bekannt, so dass Jedermann sie auf dem forum lesen konnte. Caesar hat den Kalender der Willkür der pontifices entrissen; bis dahin gab es keine feste Regel für das Einschalten, sondern es blieb den Priestern überlassen, einen mensis intercalaris nach Bedürfniss einzuschieben.

Auf den Calendarien hatten die Tage verschiedene Zeichen: F fasti, quibus verba certa legitima sine piaculo praetoribus licet fari; C comitiales; N nefasti, per quos dies nefas fari praetorem: do, dico, addico; EN endotercisi = intercisi, per quos mane et vesperi est nefas, medio tempore inter hostiam caesam et exta porrecta fas. Die dies nefasti waren aber durchaus nicht Unglückstage, sondern solche Tage, an welchen aus verschiedenen Ursachen keine Gerichtsverhandlungen vorkamen. Zum Theil waren es gerade die fröhlichen Feiertage der grossen Götterfeste; dies ist vielleicht die Bedeutung des bis jetzt

nur mangelhaft erklärten Zeichens NP. Auf der anderen Seite gab es Tage, die man als dies atri, religiosi, funesti für öffentliche und private Unternehmungen, Reisen, Hochzeiten u. s. w. vermied: so die Tage nach den Calenden, Nonen und Iden, die drei Tage, von denen es hiess mundus patet (24. August, 5. Oct., 8. Nov.), und gerade solche Tage waren zum grössten Theil fasti oder wenigstens comitiales.

In den römischen Monatsnamen treten nur wenige Gottheiten hervor. Ausser dem Maius, der wohl von der Frühlingsgöttin Maia seinen Namen hatte, standen mit Sicherheit nur der Januarius mit Janus, dem Gott des Anfangs, und der Martius mit Mars, dem Gott des Frühlings, in Zusammenhang. Es liegt hier ein doppelter Anfang des Jahres vor; ursprünglich galt sicher der März, später der Januar als der erste Monat. Der Februar trug in sacraler Hinsicht ganz den Charakter des Jahresschlusses; er war schon dem Namen nach „der allgemeine Reinigungs-, Sühnungs- und Allerseelenmonat, in dem gewissermaassen alle Ansprüche und alle Befleckung des alten Jahres, des Winters, des Todes beseitigt wurden“ (Preller).

Ueberblicken wir jetzt die Bestimmungen der Calendarien, welche sich auf die verschiedenen Feierlichkeiten beziehen, so fällt uns sogleich auf, dass wir dort manche Feste vergeblich suchen. So von den schon früher genannten die Ambarvalien und das Jahresfest der Dea Dia, beide im Mai, aber nicht an festen Tagen. Es war natürlich, dass der Kalender nur die feststehenden Tage (feriae stativae) enthalten konnte, nicht aber auch diejenigen, welche jedes Jahr aufs Neue, und dann, wenn gleich in derselben Jahreszeit, so doch auf verschiebbare Tage angesetzt wurden (feriae imperativae, conceptivae, indictivae). Unter den letzteren erwähnen wir besonders die feriae latinae. Bei ihrem Amtsantritt mussten die neuen consules diese Feier anordnen (concipere Latiar), und bevor dieses Fest stattgefunden hatte, durften sie nicht in die Provinz abgehen. Der Ort der Versammlung war der mons albanus, dort opferte man dem Jupiter latiaris einen weissen Stier, dessen Stücke man unter die Städte des latinischen Bundes vertheilte, und betete man für Rom und für das Latium. Auch ein Opferschmaus und Volksspiele (u. a. die oscilla) waren damit verknüpft. Es war ein Bundesfest der Latiner, während dessen Feier die Magistrate die Stadt Rom verliessen und sie der Obhut eines praefectus Urbis feriarum latinarum anvertrauten. Auch in der Stadt selbst opferte man dann dem Jupiter latiaris und hielt Wettrennen auf dem Capitol.

Wir haben schon wiederholt das Wort gebraucht, das die religiösen Festtage bezeichnet: feriae. Die feriae waren die Tage, an

welchen Opfer mit Opferschmäusen abgehalten wurden und die Arbeit ruhte. Der Begriff war aber nicht streng abgegrenzt: nicht alle Tage, an welchen man gottesdienstliche Handlungen vornahm, waren feriae. Uebrigens gab es neben den feriae publicae, welche der Kalender verzeichnete, noch Feste von Familien, gentes u. s. w., die man in beschränktem Kreis als Ferien feierte. Wir haben in unserer bisherigen Besprechung schon mehrere Ferien näher kennen gelernt. So die Todten- und Ahnenfeste (parentalia, feralia), die Lustrationstage (Lupercalien, Palilien), die besonders auf den Ackerbau sich beziehenden (feriae sementivae), populären Culte. Mommsen[1] giebt ein vollständiges Verzeichniss der unbeweglichen öffentlichen Feste aus der ältesten Zeit, ehe noch irgend ein Cultbegriff von den Griechen entlehnt war, ja ehe noch eine Beziehung zu den capitolinischen Göttern durchblickte. Diese Liste vergönnt uns einen Blick in die Zustände und Anschauungen jener Zeit; wir wollen sie desshalb hier der Hauptsache nach mittheilen. Die Hauptgötter waren Jupiter, dem die Iden heilig waren und dem auch die Weinfeste galten, Mars und sein Doppelgänger Quirinus. Auch dem „bösen Jovis" (Vediovis) feierte man am 21. Mai ein Opferfest (Agonia). Sehr im Vordergrund standen die Marsfeste im März (Pferderennen, equirria, Schildschmieden, mamuralia, Waffentanz, quinquatrus, Drommetenweihe, tubilustrium) und im October (armilustrium), während Quirinus am 17. Februar sein Fest hatte. Neben diesen kriegerischen Festen waren die wichtigsten die Acker- und Weinbaufeste, daneben auch einige Hirtenfeste. Im April opferte man am 15. der Tellus (fordicidia), am 19. der Ceres (cerialia), am 21. der Heerdengöttin Pales (parilia), am 23. dem Jupiter als Beschützer der Reben, wobei man die vorjährigen Fässer öffnete (vinalia), am 25. dem Roste, der die Saaten bedrohte, Robigus (robigalia). Beim Einbringen der Ernte feierte man die Feste des Consus (21. Aug.: consualia) und der Ops (25. Aug.: opiconsiva); im December dankte man denselben Gottheiten für den Segen der Speicher (15. Dec.: consualia, 19.: opalia), während am 17. Dec. die neue Aussaat (saturnalia) geschah. Weinfeste wurden, ausser dem schon genannten im April (vinalia), noch zwei gefeiert: am 19. Aug. (vinalia) und am 11. Oct. (meditrinalia, weil dem jungen Most Heilkraft innewohnte). Beim Jahresschluss feierten die Hirten den Faunus (lupercalia, 17. Febr.) und die Ackerbauer den Terminus (terminalia, 23. Febr.). In den Sommer fiel das Hainfest (lucaria, 19. und 21. Juli) für die Silvani, in den Herbst die

---

[1] Röm. Gesch. I^6 161 ff.

Quellfeier (fontinalia, 13. Oct.), während am kürzesten Tag die neue Sonne gefeiert wurde (divalia, angeronalia, 21. Dec.). Obgleich das Meer der römischen Anschauung und Mythologie ursprünglich ferne lag, hatten doch auch die Schiffer ihre Feste: neptunalia am 23. Juli, portunalia am 17. Aug., volturnalia am 27. Aug.; das letzte galt dem Tiberfluss. Handwerk und Kunst waren ebenfalls wenig vertreten; eigentlich bloss durch Vulcanus, dem nicht allein die volcanalia am 23. Aug., sondern auch das zweite tubilustrium am 23. Mai galt; auch Carmentis (carmentalia, 11. und 15. Jan.) gehört nach Mommsen hierher, weil sie ursprünglich die Göttin der Zauberformel und des Liedes gewesen sein soll, während sie später vorwiegend die Geburten beschützte. Viel wichtiger waren die Feste, die sich auf die Familienreligion bezogen, deren Hauptzüge wir schon oben beschrieben haben. Hierher gehören: vestalia (9. Juni), matralia (11. Juni), liberalia (17. März, das Fest des Kindersegens), feralia (21. Febr.), lemuria (9., 11., 13. Mai). Die Bedeutung der alten Bürgerfeste (regifugium 24. Febr., poplifugia 5. Juli, septimontium 11. Dec.) ist nicht mehr durchsichtig. Am 9. Januar feierte man dem Janus als dem Gott des Anfangs ein Opferfest (agonia). Fügen wir den genannten noch die fast verschollenen furrinalia (25. Juli) und larentalia (23. Dec.) hinzu, so haben wir sämmtliche unbeweglichen feriae publicae der ältesten Zeit aufgezählt.

Wir haben bereits einen beträchtlichen Theil der Bestimmungen des Kalenders mitgetheilt und können nicht alle erwähnen. Allein wir müssen noch hervorheben, dass es im Kalender auch dies natales gab, die Stiftungs- oder Dedicationstage der Tempel und die Geburtstage einzelner Personen, namentlich die Jahrestage der Kaiser und kaiserlichen Frauen. Die Feiertage datiren fast ohne Ausnahme aus der ältesten oder aus der jüngsten Periode, also aus der Zeit der Könige oder der Kaiser.

Diese Bemerkung trifft nicht zu für die Feierlichkeiten, die wir jetzt noch zu besprechen haben: die Spiele. Die ludi rühren fast alle aus der Zeit der Republik her. Allerdings war dies nicht der Fall mit den ältesten Spielen, den ludi romani. Man feierte sie im Herbst bei der Rückkehr des siegreichen Heeres aus dem Krieg. Ursprünglich waren sie eintägig; es wurden aber immer mehr Tage hinzugefügt, so dass sie im Anfang der Kaiserzeit 16 Tage (4.—19. September) dauerten. Den Charakter eines Triumphalfestes bewahrten diese ludi romani dadurch, dass der feierliche Aufzug (pompa)[1] da-

[1] Die Beschreibung Dion. Halik. VII 72 nach Fabius Pictor.

bei eine Hauptsache blieb. Voran ging die Jugend Roms zu Pferd und zu Fuss, dann die an den Spielen Theilnehmenden (Wagenlenker, Reiter, Tänzer, Musikanten), dann folgten die Rauchfässer und heiligen Geräthe, zuletzt die Götterbilder auf Bahren (fercula) getragen, während die Attribute (exuviae) auf besonderen Wagen (thensae) von pueri patrimi und matrimi geleitet wurden. In der Kaiserzeit führte man auch die Bilder der vergötterten Kaiser und Kaiserfrauen in dem Zug mit. Unter den Spielen war das Wagenrennen wohl das älteste, im Verlauf der Zeit kamen aber allerlei andere Uebungen hinzu, Reiten und Ringen, Tanzen und endlich auch scenische Darstellungen. Der ludus Trojae, ein Knabenritt, wird allerdings erst unter Sulla erwähnt, gehört aber doch sehr wahrscheinlich zu den sehr alten Bräuchen bei den Spielen.

Neben den römischen Spielen kamen schon früh manche andere auf, zuerst wohl die ludi plebeii, die im Circus flaminius abgehalten wurden. Auch diese waren ursprünglich eintägig, erstreckten sich aber später auf 14 Tage, an welchen Wettrennen und scenische Spiele stattfanden; nur eine pompa finden wir hier nicht ausdrücklich erwähnt. Wie bei den ludi romani das epulum Jovis auf die Idus des Sept. fiel, so bildete ein epulum Jovis auch an den Iden des Nov. den Höhepunkt der ludi plebeii.

Vielleicht aus der gleichen Zeit wie die ludi plebeii[1] müssen wir die ludi ceriales oder cerialia (19. April) datiren, die ebenfalls durch Circusspiele gefeiert wurden (scenische Spiele bei den Cerialien werden erst später erwähnt), bei welchen aber auch volksthümliche Bräuche vorkamen, wie das Hetzen von Füchsen, an deren Schwänze Brände gebunden waren. Dass man die Cerialien unter der Aufsicht der Xviri nach dem ritus graecus beging, und dass man sie mit dem griechischen Demeter-Kore-Mythus in Zusammenhang brachte, darf uns an dem altrömischen Charakter der Ceres als Göttin der Felder und Schutzpatronin der Plebeier nicht irre machen.

Die ludi apollinares wurden zuerst in der Noth des zweiten punischen Krieges (212 v. Chr.) auf Veranlassung der marcianischen Sprüche dem Apollo im Circus maximus gefeiert. Sie fielen auf den Juli und dauerten später mehrere Tage. Aehnlich war der Ursprung der nur um wenige Jahre jüngeren (204 v. Chr.) ludi megalenses im April, für die Mater Magna aus Pessinus[2]. Bei diesen, wie bei den apollinarischen Spielen, standen scenische Darstellungen im Vordergrund, denen freilich auch circensische hinzugefügt waren.

---

[1] Beschreibung bei Ovid, Fasti IV 393 ff.

[2] Ovid, Fasti IV, 179 ff.

Etwas älter als die beiden letztgenannten waren die ludi florales, die man mit ausgelassener Fröhlichkeit und volksthümlichen Spässen im Mai feierte. Ausser diesen Spielen gab es noch manche andere, zum Theil geringerer Bedeutung, zum Theil privaten Charakters (wie die ludi funebres), zum Theil späteren Ursprungs (wie die ludi victoriae Caesaris, ludi augustales). Auch die ludi publici waren ursprünglich Gelegenheitsfeste, durch Gelöbnisse veranlasst (ludi votivi), wurden aber zu feststehenden, jährlich wiederkehrenden, in den Kalender aufgenommenen Spielen.

Obgleich ihrem Wesen nach nur selten vorkommend und also nicht zum Kalender gehörig, sind doch die ludi saeculares oder terentini am passendsten an dieser Stelle nach den anderen Spielen zu behandeln. Hier waren etruskische Gedanken und Bräuche mit altrömischen zusammengeschmolzen. Den Ursprung der ludi terentini erzählt ein altes Märchen: der sabinische Bauer Valesius habe am Terentum, einem niederen Theil des Campus martius am Tiberufer, Heilung für seine kranken Kinder erlangt und zwanzig Fuss unter der Erde einen Altar des Dis und der Proserpina aufgefunden und diesen Göttern furvae hostiae geopfert. Soviel lässt sich erkennen, dass der Dienst am Terentum seinen Ursprung in Privatsacra der gens Valeria hatte und sich auf unterirdische Götter bezog, von denen Heilung erwartet wurde. Hiermit sind die ludi saeculares vereinigt worden. Der Begriff saeculum ist der einer Generation, vom Gründungstage einer Stadt bis zum Todestage des Längstlebenden der dann Geborenen, und von da an wieder auf dieselbe Weise ferner zu berechnen. Durch besondere Zeichen, die wohl in den etruskischen Büchern angegeben waren, gaben die Götter das Ende eines saeculum und den Anfang eines neuen zu erkennen. Wann und wie zu Rom diese beiden Anschauungen einander begegnet, und die ludi saeculares und terentini entstanden sind, entzieht sich unserem Blick. Historisch sicher ist ihre erste Feier i. J. 249 v. Chr., die nächste fällt in das Jahr 146, die berühmteste ist die unter Augustus i. J. 17 v. Chr. Unter den Kaisern begegnet uns diese Feier mehrfach, so unter Claudius, Domitian, Antoninus Pius u. s. w., weil man das saeculum verschieden berechnete und auch wohl an dem halben saeculum Spiele anordnete. Dabei feierte man nicht bloss die unterirdischen Götter des Terentum, sondern auch Jupiter und Juno, Apollo und Diana. Da sie ausländische Riten hatten, standen sie unter der Leitung der Xviri (oder schon unter Augustus der XVviri). Vorher kündigte ein Herold zu Rom die Spiele an „quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset“. Einige Tage vor dem Fest theilten

die XVviri auf dem Capitol und im Tempel des Apollo Palatinus die suffimenta (Fackeln, Schwefel, Asphalt) aus und wiesen die Sklaven von der Theilnahme am Fest zurück. Zugleich erhielt das Volk im Tempel der Diana in Aventino Waizen, Gerste und Bohnen. Das eigentliche Fest dauerte 3 Tage und 3 Nächte; dabei wurden Opfer an verschiedene Götter dargebracht, Spiele veranstaltet und ein für diese besondere Gelegenheit gedichtetes Carmen saeculare gesungen, in der Art des horazischen, das uns noch erhalten ist.

§ 126. Die Ursprungssagen.

Litteratur. Ausser den allgemeinen Werken sind diese Sagen in alter wie in neuer Zeit in einer Reihe von Specialuntersuchungen behandelt worden, deren Resultate man übersichtlich zusammengefasst findet bei J. A. Hild, La légende d'Enée (RHR. 1882, II) und in Wörner's Artikel Aineias in Roscher's Lexicon I (1884). Dabei sind von späteren Arbeiten noch zu erwähnen die von F. Cauer, De fabulis Graecis ad Romam conditam pertinentibus (1884), und: Die römische Aeneassage von Naevius bis Vergilius (1886, Sep.-Abdr. aus Jahrb. f. class. Philol., 15. Suppl.-Bd.).

Die Gründungssagen Roms sind nicht, wie noch in neuerer Zeit versucht worden ist, als indogermanische Naturmythen zu betrachten, sondern ihr Interesse liegt darin, dass sie „alte Thatsachen des römischen Cultus und der römischen Geschichte“ (Preller) abspiegeln. Es ist allerdings ein leichtes darzuthun, dass der pragmatische Zusammenhang, den Schriftsteller wie Livius und Dionys von Halikarnass zwischen den verschiedenen Sagenelementen herstellen, nicht Stich hält, und dass die Kritik auch hier das pseudohistorische Bild nicht in ein historisches umzuschaffen vermag. Damit ist aber nicht geleugnet, dass die Sagen auf ethnische Zusammenhänge hinweisen, von denen die Geschichte nichts mehr weiss, auf politische Verhältnisse aus der Vorzeit, auf sacrale Gebräuche, deren Ursprung sie erzählen wollen. An der Aus- und Umbildung dieses Sagencomplexes haben die Jahrhunderte historischer Entwickelung gearbeitet. Den Knäuel, wie er uns schliesslich etwa bei Dionys und bei Virgil vorliegt, völlig zu entwirren, ist wohl eine der unlösbarsten Aufgaben der historischen Forschung. Man muss sich damit begnügen, auf dem Wege, den Schwegler gebahnt hat, das Material so reinlich als möglich zu sondern und die historische Entwicklung der einzelnen Theile, aus deren künstlicher Combination das Ganze erst entstanden ist, so weit als möglich zu verfolgen.

Unter den Sagen, welche wir hier ins Auge fassen, sind bei weitem die wichtigsten die Erzählungen von Hercules, Romulus und Aeneas. Ursprünglich standen diese drei Namen und Sagenkreise

gar nicht in Zusammenhang mit einander, schon ziemlich früh wurden sie aber combinirt. Am selbständigsten war die Sage von Hercules, sie wurde aber u. A. von Dionys und Virgil in die Ursprungsgeschichte verwoben, und künstliche Genealogien machten den Hercules zum Vater des Latinus, zum Stammherrn der Fabier u. s. w. Ein altes Märchen erzählt, dass Hercules, nachdem er den Riesen Geryon getödtet und dessen Rinder entführt hatte, nach Italien kam und auf dem Palatin bei König Evander einkehrte, während in einer Höhle des Aventin der Räuber Cacus hauste. Dieser stahl dem Hercules die Rinder, indem er sie rücklings beim Schwanze, um durch falsche Spuren zu täuschen, in seine Höhle zog. Aber das Gebrüll verrieth den Raub; Hercules tödtete den Räuber, stiftete dem Jupiter Inventor einen Altar, zog im Triumph zu Evander zurück, beschenkte und bewirthete die Römer und unterrichtete sie in dem neu gestifteten Cult bei der ara maxima. Es ist das Verdienst M. Bréal's[1], in dem Kampf zwischen Hercules und Cacus einen Naturmythus nachgewiesen zu haben, der in verschiedenen Formen und Entwickelungsstufen bei den andern indogermanischen Völkern sich wiederfindet. Auch in Italien war dieser Mythus wohl bekannt, obgleich fremde Namen die einheimischen verdrängt haben. Hinter Evander dem Guten und Cacus dem Bösen steckten wahrscheinlich italische Gestalten, und auch der Name Hercules ist nicht ursprünglich, sondern nur die italische Form des griechischen Herakles, und dieser vertritt in der Erzählung die Stelle eines nationalen Jupiter Recaranus. Ein indogermanischer Mythus in italischer Form, griechisch umgebildet: das wäre also die uns bekannte Erzählung von Hercules und Cacus. Es ist aber klar, dass für die Römer die Geschichte eine andere Bedeutung hatte. Für sie war die Hauptsache dabei der alterthümliche Cultus bei der ara maxima auf dem forum boarium, der durch die Familien der Potitii und Pinarii bedient wurde. In alter Zeit öfter, später nur einmal jährlich oder bei besonderen Veranlassungen wurde dort geopfert und ein Opfermahl veranstaltet, während die Salier den Sieg des Gottes besangen und pantomimisch darstellten. Der ganze archaistische Cult bei diesem Altar wurde nun auf den Gott selbst zurückgeführt; auch bei dieser Erzählung war dem Römer das Ritual, nicht der Naturmythus die Hauptsache.

Die Stiftung der Stadt auf dem Palatin schrieb man dem Romulus zu. Die Sage erzählt, eine Tochter des albanischen Königshauses, Rhea Silvia, eine Vestalin, sei jungfräulich vom Gotte Mars

---

[1] M. Bréal, Hercule et Cacus.

überwältigt worden und habe diesem Zwillinge geboren, Romulus und Remus, welche am Fusse des Palatin unter dem ruminalischen Feigenbaum von einer Wölfin gesäugt, später vom Hirtenpaar Faustulus und Acca Larentia erzogen worden seien. Dieselben hätten mit den Hirten, unter denen sie aufgewachsen, die Stadt auf dem Palatin gegründet, deren Herrschaft günstige Auspicien dem Romulus verliehen; endlich habe dieser seinen Bruder, der über die noch niedrige Stadtmauer sprang, erschlagen, zum warnenden Beispiel für Jeden, der es in der Folge wagen würde, an dem heiligen Bezirk der Stadt zu freveln. So lautete die Sage, wovon wohl so viel als historisch gelten kann, dass die Altstadt auf dem Palatin von Latinern gegründet worden ist. Mit den albanischen Königen standen freilich die Zwillinge in Zusammenhang; die Stiftung Roms wurde aber ursprünglich weder albanischen Colonisten noch trojanischen Einwanderern zugeschrieben. Durch Alba knüpfte die Romulussage an die von Aeneas an, wie denn auch die Mutter bisweilen Ilia heisst; ursprünglich war dieser Zusammenhang nicht, weil die Romulussage in ihrem Kern einheimisch war, Aeneas dagegen immer ein Einwanderer blieb. Eine erschöpfende Behandlung muss nun auch diese Sage in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegen. Für mehrere derselben (die göttliche und die jungfräuliche Abstammung, das Zwillingspaar, die Aussetzung im Fluss, die Jugend unter den Hirten, den Brudermord, die Bedeutung eines Thieres, hier der Wölfin, bei einer Stadtgründung) liefert die allgemeine Sagenkunde interessante Parallelen. Für die römische Religion hat aber die Romulussage vor Allem aetiologische Bedeutung, indem man die Heiligkeit des Lupercal beim Palatin, wie des ganzen Stadtbezirks, und den Ursprung verschiedener Riten auf den Stifter zurückführte. Romulus war der Sohn des Mars und einer Vestalin: die Larenmutter erzog ihn (Viele betrachten Romulus und Remus als die Lares praestites der Altstadt); er gründete die Stadt nicht ohne Auspicien. Bei den Lupercalien wie bei den Palilien feierte man sein Andenken und die Gründung der Stadt. Aber in der Romulussage spiegeln sich nicht bloss diese alten Bräuche ab, sondern treffend hat v. Ranke die ganze römische Tradition von der Königszeit als „eine Mischung alter Erinnerung und politischer Anschauung“, namentlich Romulus als den Stifter des Imperiums, wie Numa des Pontificats dargestellt. In Numa trat nun das sabinische Element zum latinischen hinzu, freilich war ersteres schon durch T. Tatius repräsentirt, der neben Romulus sich angesiedelt und geherrscht haben soll. Wir wollen hier nur erwähnen, dass dieses sabinische Element die Sage von Romulus insofern beeinflusst hat, als dieser nach seinem Tod mit dem Gott Quirinus identi-

ficirt und als solcher verehrt wurde. Die Sage vom Verschwinden des Romulus in einem Gewitter oder sogar von einer Himmelfahrt zu seinem Vater Mars, ist nicht ursprünglich; eine derartige Verklärungsgeschichte weist auf griechische Muster.

Die einheimische Tradition von der Stiftung Roms durch Romulus ist aber von der ausländischen Aeneassage überwuchert worden und schon früh mit dieser zusammengewachsen. Wie diese Verbindung immer inniger wurde, ist aus den römischen wie aus den gleichzeitigen griechischen Schriftstellern in vielen einzelnen Zügen nachzuweisen. Homer weiss nur von einer Herrschaft der Aeneaden über Troas[1], während viele locale Traditionen an den Küsten wie auf den Inseln des Mittelmeeres von einem Aufenthalt des Aeneas erzählen. Diese Wandersagen führten den trojanischen Helden auch nach Italien. Sie hingen ursprünglich untereinander nicht zusammen; veranlasst wurden sie wohl meist durch Namenähnlichkeiten und durch Cultusverhältnisse. Anknüpfungspunkte ersterer Art lieferten z. B. das thrakische Ainos und die Insel Ainaria; was Letzteres betrifft, so ist es sicher, dass sich die Aeneassage mit dem Cult der Aphrodite verbreitet hat. Als den Stifter Roms soll nun schon Hellanikos den Aeneas betrachtet haben, ohne jedoch dessen Geschichte mit italischen Sagen zu versetzen. Dies geschieht aber bereits bei den älteren uns bekannten lateinischen Schriftstellern, Ennius und Naevius, welche Romulus zum Enkel des Aeneas machen. Auf diesem Wege ging man nun immer weiter, combinirte die beiden Sagenkreise von Lavinium und Alba Longa, führte allerlei Cultusbräuche aetiologisch auf diese Urgeschichte, deren Hauptheld Aeneas war, zurück, bis die Abstammung: Troja, Lavinium, Alba, Rom, als Hauptresultat feststand. Was in dieser Entwickelung der Sage von den einzelnen Schriftstellern: Fabius Pictor, Cassius Hemina, Cato, Varro und den Griechen Kallias, Timaeus, Lykophro (in seiner Alexandra), Kastor (aus dem die Reihe der albanischen Könige auf Livius übergegangen ist) herrührt, kann man u. A. bei Cauer finden. Seinen Abschlus fand dieser Process bei Dionys und Virgil.

Wenn wir diesem Sagencomplex aetiologischen Charakter zuerkennen, so befinden wir uns bei seiner Erklärung auf geschichtlichem Boden, freilich auf dem sehr unsicheren Boden einer uns nur äusserst mangelhaft bekannten Geschichte. Von einem trojanischen Ursprung Roms mit Bestimmtheit zu reden, gestatten gewiss die Quellen nicht; allein auch die Leugnung eines solchen Zusammenhangs ist nicht am

[1] Ilias XX 307.

Platz, wo die Sage Helden wie Aeneas, Antenor und den zum trojanischen Kreis gehörenden Diomedes an verschiedenen Orten Italiens erwähnt. Von grösserer Wichtigkeit ist die Frage nach dem Anknüpfungspunkt zwischen Aeneas und Latium. K. O. Müller hat dafür auf die Sibylle hingewiesen. Später werden wir von dem grossen Einfluss handeln, den die asiatisch-griechisch-italische Sibylle (Erythrae, Gergis, Kyme, Cumae) auf die Entwickelung der römischen Religion gehabt hat; aus diesem Zusammenhang will man nun auch die Aeneassage erklären. Hiergegen ist geltend gemacht worden, dass dadurch nicht deutlich wird, warum Aeneas nicht direct mit Rom, sondern mit Lavinium in Verbindung steht; und dass, wenn diese Auffasung richtig wäre, Aeneas Beziehungen zum Apollocultus haben müsste, was aber nicht der Fall ist. Dennoch lässt sich die Wahrscheinlichkeit nicht abweisen, dass auch die Sibylle die Entwickelung und Verbreitung der Aeneassage beeinflusst hat. Noch wichtiger aber scheint, was Preller hervorvorhebt in Betreff des Aphroditecultes, der auch in Sicilien (Eryx) und in Italien blühte und die Gestalt des Aeneas überall mit sich führte. Auch in Lavinium bot ein Heiligthum der Aphrodite (Frutis, Venus) einen solchen Anknüpfungspunkt dar. Am richtigsten ist wohl die Ansicht Wörner's, demzufolge mit dem Seehandel, der schon früh Latium mit griechischen Colonien, mit Etrurien und mit Karthago verband, die Aeneassage von verschiedenen Seiten und in verschiedenen Modificationen dort eingedrungen ist.

Die Sage führte nun zunächst die Stiftung Laviniums auf Aeneas zurück. An die Küste Latiums mit seinen Troern verschlagen, erkannte Aeneas, oder eigentlich sein Sohn Ascanius, hier das Land seiner Bestimmung, indem eine alte Weissagung sich erfüllte, und seine Gesellen die Tische (die mensae paniceae des Opfers) aufassen. Ein vierfüssiger Führer, ein trächtiges Mutterschwein, das eben geopfert werden sollte, aber entlaufen war, zeigte nun den Ort, wo die neue Stadt gegründet werden sollte, und warf daselbst 30 Ferkel, ein Symbol der 30 latinischen Bundesstädte. Zu diesen zwei Prodigien gesellte sich beim Bau Laviniums ein drittes, indem ein Feuer im Wald, vom Adler und Wolf genährt, vom Rothschwanz bekämpft, dennoch nicht gelöscht wurde: den Herd der neuen Ansiedelung unter der Obhut von Jupiter und Mars konnten die feindlichen Rutuler nicht vernichten. Den Streit und das Bündniss der eingewanderten Troer mit dem einheimischen König Latinus, dessen Tochter Lavinia Aeneas heirathete, geben die Berichte verschieden wieder. Feindlich stellten sich den verbündeten Troern und Eingeborenen Turnus und der Tyrann von Cäre, Mezentius, gegenüber, welche Gestalten ohne Zweifel die

Erinnerung an die Kämpfe mit den Etruskern bewahrten. Je mehr die Sage sich entwickelte, desto mehr wurde der Uebergang von Lavinium auf Alba und von Alba auf Rom mit scheinbar historischer Treue hervorgehoben. Wir müssen hier vornehmlich auf die Bedeutung der ganzen Sage für die sacra hinweisen. Lavinium war die Laren- und Penatenstadt Latiums, wo im Tempel der Vesta die römischen Magistrate alljährlich opferten. In diesen Cult trat nun Aeneas ein. Er soll die Penaten, identisch mit den grossen Göttern, den Kabiren Samothrakes, aus seiner Heimath herübergebracht haben. Bekanntlich ist diese Ueberbringung ein Hauptmoment in der Darstellung Virgils. Aber noch auf andere Weise hatte seine Gestalt religiöse Bedeutung, da man ihn selbst als pater indiges vergötterte und verehrte. Dieser Process, wobei der ausländische Heros den Charakter eines einheimischen Gottes erlangte, wird sehr verschieden beurtheilt. Fustel de Coulanges sieht in dieser göttlichen Verehrung des Stifters und Stammherrn, des Lar, ein einheimisches und ursprüngliches Element; Hild lässt es nur als Product späterer Anschauung gelten und behauptet, dass diese Heroisirung in Italien griechischer Herkunft sei.

Ihre grosse Bedeutung verdankte aber die Aeneassage vornehmlich verschiedenen politischen Verhältnissen. Der Krieg mit Pyrrhus wurde zu einem Rachezug der Griechen gegen die Nachkommen der Trojaner. Durch die punischen Kriege kam die wichtige Episode der Liebschaften des Aeneas mit Dido und Anna hinzu. Als die Römer als Grossmacht mit den hellenistischen Staaten in Berührung kamen, liebten sie es, ihre trojanische Herkunft mit einer gewissen Affectation geltend zu machen und sogar in diplomatischen Verhandlungen für ihre trojanischen Vettern in Klein-Asien Privilegien zu bedingen. Gegen Ende der Republik war die Masse des Volks und der homines novi gegen eine Herkunft gleichgültig, die nur einigen patricischen Geschlechtern, welche Varro in seiner Schrift über die trojanischen Familien behandelte, zu gute kam. Unter diesen ist die gens Julia zur grössten Bedeutung gelangt, und durch das Imperium des Caesar und des Augustus hat die Aeneassage ihre letzte Gestalt empfangen; diesem Umstande verdanken wir den Besitz der Aeneis, eines Epos, welches trotz aller seiner Schönheiten doch die Spuren des Zwanges verräth, den sein Dichter sich anthun musste, um so viele einheimische und ausländische Elemente zu einem künstlichen Ganzen zu vereinigen.

§ 127. Die Perioden der römischen Religionsgeschichte.

Die römische Religion war ein Staatscultus, welcher alle Verhältnisse des irdischen Lebens begleitete, nirgends aber eigene For-

men des Lebens, der Anschauung oder der Kunst erzeugt hat. Aus dem Dunkel einer halbhistorischen Zeit trat dieser Cultus im Wesentlichen schon fertig zum Vorschein, und mehr als ein Jahrtausend lang verwalteten dieselben priesterlichen Collegien dieselben sacra, bis gegen Ende des 4. christlichen Jahrhunderts das Edict des Theodosius diesen heidnischen Instituten ein Ende machte. Von einer Entwickelung der römischen Religion kann also im eigentlichen Sinn keine Rede sein: sie selbst änderte sich nicht; nur von aussen her wurden ihr fremde Elemente zugefügt. Ausländische Culte kamen zu den einheimischen hinzu, sie wurden entweder dem nationalen Leben einverleibt oder als fremde geduldet und gepflegt. Was die eigene Religion weder berücksichtigte noch gab, übernahm der Römer von den eroberten Nationen: Normen für das Denken und Leben borgte er von den Griechen; die religiöse Erregung und den Glauben fand er bei den orientalischen Göttern. Nur kümmerlich fand sich dies Alles mit der trotzdem unangefochten fortbestehenden Staatsreligion ab. Die Entwickelung der römischen Religion bemisst sich also lediglich nach dem Umfang und der Bedeutung dieser fremden Einflüsse. Nach diesem Gesichtspunkt unterscheiden wir vier Perioden: die erste läuft bis zu den Tarquiniern, die zweite bis zu den punischen Kriegen, die dritte bis zum Ende der Republik, während die vierte die Kaiserzeit umfasst. Da diese letzte eine besondere, ausführliche Behandlung erfordert, werden wir in diesem Paragraphen die Hauptmomente zusammenfassen, welche für die drei ersten in Betracht kommen.

Die Stiftung des Staatscultus fällt mit der des Staates selbst zusammen; den Römern galt Numa als der Stifter, obgleich man manche Bräuche schon auf Romulus zurückführte. Die mythologische und ethnographische Forschung unserer Zeit beschäftigt sich eingehend mit den Elementen, aus welchen die historischen Institute zusammengesetzt sind. So versucht ROSCHER[1], mehrere römische Gottheiten auf dem Wege der vergleichenden Mythologie zu erklären, und MANNHARDT, etliche Cultusbräuche durch ähnliche, namentlich bei Griechen und nordeuropäischen Völkern (Germanen) sich findende, zu erläutern[2]. Während man früher gern von den pelasgischen Ursprüngen auch der römischen Religion redete, kommt bei neueren Forschern jener Name kaum mehr vor, und hat sich der Gesichtskreis erweitert, indem die indogermanische Vorzeit und die allgemeinen ethnographischen Par-

---

[1] W. H. ROSCHER, Apollon und Mars (1873); Hera und Juno (1875), womit die betreffenden Artikel seines Lexicon zu vergleichen sind.

[2] W. MANNHARDT, Antike Wald- und Feldculte (1877), Mythologische Forschungen (aus dem Nachlasse, 1884).

allelen in Betracht gezogen werden. Allerdings sind die auf diesem Wege gewonnenen Ansichten von sehr ungleichem Werth; während nämlich die Deutung der Götternamen und der spärlichen Mythen mit den Mitteln der vergleichenden Mythologie nur sehr unsichere Resultate liefert, ist durch die Forschung MANNHARDT's die treffende Uebereinstimmung aufgedeckt worden zwischen den Volkssitten der Germanen und manchen Bräuchen, welche dem organisirten Cultus der Römer wie der Griechen einverleibt waren. So wissen wir nun, dass die Riten des Lupercalienfestes, welche der Papst Gelasius i. J. 496 mit Mühe abschaffte, nicht bloss in der italischen Vorzeit wurzeln, wie denn die Sage ihren Schauplatz mit Romulus in Verbindung bringt, sondern dass sie mit allerlei Frühlingsbräuchen der Germanen zusammenhängen, und dass also der alte SEBASTIAN FRANCK, ohne es zu wissen, einen sehr wesentlichen ethnographischen Zusammenhang aufdeckte, als er den Fastnachtumlauf „nit seer ungleich den heydnischen Lupercalischen festen“ schalt. Aehnlich verhält es sich mit den Palilien, mit dem Octoberross, mit der Argeerprocession und mit noch manchen anderen Bräuchen. Die Elemente des römischen Cultus waren sehr primitiv; man kann dies auch daraus entnehmen, dass ihre Beziehung zu den persönlichen Gottheiten, zu den Hauptgöttern, so wenig ursprünglich und wesentlich war. Es waren eben „Wald- und Feldculte“, die auf die Jahreszeiten, die Ernte, die Viehzucht sich bezogen.

Noch in historischer Zeit gab es heilige Bäume (Eichen, Feigenbäume) und Haine (wie der der Arvalen, der Diana beim Nemisee). Die Heiligkeit des Wassers ist bezeugt in der Sage, welche die Inspiration des Numa auf die Quellnymphe Egeria zurückführt, die des Feuers dauerte im Vestadienst fort. Heilige Thiere, wie Wolf und Specht, wurden zuerst selbst verehrt und später mit einem Gotte (die zwei genannten mit Mars) combinirt. Inwiefern hinter heiligen Gegenständen, wie dem Stein der Fetialen, dem lapis manalis, den man bei der Dürre umherführte, dem Speer des Quirinus, den Schilden der Salier, dem Palladium Roms u. s. w., alte Fetische sich bergen, lassen wir dahingestellt. Im Einzelnen bleiben viele Fragen unbeantwortet; wir wissen aber genug, um schliessen zu dürfen, dass in der alten italischen Religion dieselben Züge wiederkehren, denen wir überall begegnen. Alte Fetische, Baum- und Thierdienst, Naturcult und Geisterverehrung, Seelen- und Ahnencultus: dies Alles lässt sich in der römischen Religion um so deutlicher erkennen, als es hier nicht früh durch Mythologie oder Lehre überwuchert und verdeckt wurde.

Zweck des Cultus war, die Götter oder Geister günstig zu stimmen oder auch im Allgemeinen Unheil abzuwenden. Die Divination na-

mentlich aus dem Vogelflug trat bei den alten Italikern sehr in den Vordergrund. Unter den Opfern finden wir hier das alt-indogermanische Pferdeopfer; sonst waren das Schwein, Schaf und Rind die gewöhnlichsten Opferthiere. Spuren von alten Menschenopfern erkennt man in mehreren Sinnbildern und Bräuchen der späteren Zeit: jährlich stürzte man dreissig Strohpuppen in den Tiber; die oscilla an den Bäumen vertraten lebende Menschen; bei dem ver sacrum weihte man die Jugend eines Frühlings dem Mars, indem sie aus dem Lande zog, um sich eine neue Heimath zu gründen. Diesen Schlüssen widerspricht allerdings Mommsen, der die Menschenopfer bei den Römern auf die Tödtung von Verbrechern und die freiwillige Hingabe Unschuldiger beschränkt.

Aus solchen Elementen war der römische Staatscultus zusammengesetzt. Dass man diese Einrichtungen grösstentheils dem Numa zuschreibt, gehört völlig dem Gebiet des aetiologischen Mythus an. Wir dürfen daraus nicht einmal folgern, dass die Sabiner die wesentlichen Elemente beigesteuert haben. Was davon im Einzelnen den latinischen Bewohnern der palatinischen Altstadt, was den Sabinern des Quirinal gehörte, ist nicht mehr zu bestimmen. Varro giebt ein Verzeichniss der Götter, welchen Titus Tatius in Rom 12 Altäre errichtet haben soll, und fügt diesen noch einige andere sabinische Gottheiten hinzu. Allein diese Liste enthält offenbar auch latinische und auf der anderen Seite nicht sämmtliche sabinische Götternamen. Wichtig ist, dass die meisten Götter und Bräuche den latinischen Stämmen mit den sabinischen gemeinsam waren. Beide Gemeinden standen unter dem Schutz ihres Mars und kannten Salier in dessen Dienst; beide liessen die Opfer durch Priester (flamines, Zünder) darbringen. Neben diesem gemeinsamen Besitz finden wir Einiges, das nur dem einen Stamm angehörte: so Janus und Faunus den Latinern, Quirinus und Sancus den Sabinern. Wenn nun die Sagen der Königszeit anzudeuten scheinen, dass die politische und kriegerische Organisation den Latinern (Romulus, Tullus), die sacrale den Sabinern (Numa, Ancus) zufällt, so müssen wir dagegen bemerken, dass beide Seiten zu sehr zusammen gehören, um getrennt werden zu können. Numa ist bloss der Eponymus der römischen Religionsstiftung. Zu betonen ist dabei aber, dass wir hier wirklich von einer Stiftung reden müssen, indem isolirte Culte zu einem Ganzen und zum Kitt eines bürgerlichen Gemeinwesens, eines Staates, gemacht wurden. Im Pontificat und Augurat erhielt diese Staatsreligion ihren Mittelpunkt und ihre Organe, während neben diesen beiden Hauptcollegien die weniger einflussreichen, aber nicht weniger ehrwürdigen

Brüderschaften der Salii, der Arvales, der Luperci die Culte des Mars, der Dea Dia, des Faunus Lupercus mit alten Riten besorgten. Die Hauptgötter dieser alten Periode, Janus, Jupiter (Diovis), Mars, Quirinus, Vesta, kennen wir bereits. Die Bedeutung der Religionsstiftung des Numa bestand also darin, dass das Positive, vom Staate Verordnete statt des früheren Volksthümlichen in den Vordergrund trat, und die Religion in der genauen Observanz der vielen Ceremonien und Riten aufging.

Im Gegensatz zur italischen Religion trug die der Etrusker das Gepräge düsterer Anschauungen, welche in grausamen Culten, finstern Vorstellungen von der Unterwelt, symbolischem Zahlenspiel und ängstlicher Zeichendeuterei sich bekundeten. Das Maass des etruskischen Einflusses auf die römische Religion lässt sich schwer bestimmen, man darf es aber nicht überschätzen. Von den Göttern Roms ist nicht ein einziger unzweifelhaft etruskischen Ursprungs; auch der schädliche Veiovis, das Gegenbild des guten Diovis, ein böser Gott, dessen Cult aber schon früh in den Hintergrund trat, ist gewiss alt-italischer Herkunft. Die etruskische Mantik war zwar in Rom gesucht, aber ihre Vertreter, die haruspices, betrachtete man immer als Fremde. Der etruskische Einfluss beschränkte sich wesentlich auf die Ausbildung einzelner Begriffe und Gebräuche, wie des saeculum, der Blitzmantik und der Eingeweideschau, ohne dass man auch solche ursprünglich den Italikern ganz absprechen dürfte. So ist die Bedeutung der Tarquinierherrschaft nicht in einer Assimilirung etruskischer Elemente zu suchen. Schon die Sage von der etruskischen Herkunft dieser Fürsten ruht auf sehr unsicherem Boden, die Bedeutung ihrer sacralen Maassregeln lag aber viel mehr in der Aufnahme griechischer, als in der etruskischer Gedanken. Allein ein etruskischer Baumeister soll es gewesen sein, der den Römern ihren ersten Tempel stiftete.

Mit der Errichtung des capitolinischen Tempels hat Tarquin der ältere eine folgenschwere That vollzogen. Varro legt Gewicht auf die Nachricht, die Römer wären 170 Jahre ohne Tempel und ohne Bilder gewesen; da habe der Verfall angehoben, als mit dem Bilderdienst die Gottesfurcht dem Irrthum den Platz räumte[1]. Das erste grosse Heiligthum auf römischem Boden war der Tempel auf dem Capitol für die Göttertrias: Jupiter, Juno, Minerva. Der Ansicht gegenüber, welche auch in dieser Gruppirung etruskischen Einfluss wahrnimmt, hebt man meist hervor, dass schon früher auf dem

[1] Augustin, d. C. D. IV 31.

Quirinal ein sacellum für diese drei Götter, das sog. Capitolium vetus, bestand. Aber auch wenn wir die sehr unsichere Geschichte der Beziehungen zwischen Latinern, Sabinern und Etruskern bei Seite lassen, bleibt die Bedeutung der Stiftung Tarquin's sehr gross. Der Bau des Tempels auf dem Capitol gab den Römern ihr Heiligthum, das auch andere Culte aufnahm, und an das sich schon früh die Weissagung der Weltherrschaft knüpfte. Der Jupiter Optimus Maximus des Capitols wurde der Hauptgott des römischen Staates. Sein Cultus vereinigte dessen verschiedene Stände; so war auch Jupiter latiaris der Bundesgott der Latiner, und Diana, deren Bild Servius Tullius in einem Tempel auf dem Aventin aufstellte, beschützte ebenfalls das Bündniss mit den Latinern. Durch den Tempelbau Tarquin's wurde der Cultus reicher und complicirter; wesentlich wirkte hierzu auch die Einführung der ludi romani mit, bei welchen die capitolinische Trias mit Opfern und Schmäusen, Processionen und Circusspielen gefeiert wurde. Dass die politischen und sacralen Neuerungen Tarquin's gegen manche alte Einrichtungen verstiessen, daran scheint sich die Sage noch zu erinnern, indem sie den sabinischen Augur Attus Navius mit energischem Widerspruch dem Könige entgegentreten lässt.

Nicht weniger wichtig als die Einrichtung des capitolinischen Cultes war die Einführung der apollinischen Religion durch die sibyllinischen Bücher. Das Märchen von der Erscheinung der Sibylle aus Cumae beim jüngeren Tarquin und des Kaufs ihrer drei übrig gebliebenen Bücher, nachdem der König erst die ganze Sammlung von neun abgewiesen hatte, können wir als bekannt voraussetzen. Wichtig ist, dass durch die Aufnahme dieser sibyllinischen Schriften griechische Gottheiten und Riten in die römische Staatsreligion hineinkamen. Die Bücher wurden im capitolinischen Tempel aufbewahrt und ein besonderes Collegium eingesetzt (erst II, später X und endlich XVviri sacris faciundis), um sie zu Rathe zu ziehen und in Folge dessen die angezeigten Riten auszurichten. Die Schriften waren griechisch verfasst, und als im letzten Jahrhundert der Republik ein Brand sie vernichtete, liess der Senat in den griechisch-kleinasiatischen Heimathstätten der Sibylle Sprüche sammeln, um den Verlust so viel wie möglich zu ersetzen. In diesen Büchern fand man nicht so sehr Enthüllungen über die Zukunft, als die Bezeichnung derjenigen Mittel, die in aussergewöhnlicher Bedrängniss den göttlichen Zorn abwenden konnten. Diese Mittel bestanden in der Verehrung fremder, zuerst ausschliesslich griechischer, später auch orientalischer Götter, einer Verehrung, die aber nicht Privatsache war, sondern welche der Staat darbrachte.

Vor Allem war es Apollo, der auf diese Weise in Rom eingeführt wurde, als Gott der Weissagung, dem die Sibylle zugehörte, und als Gott der Heilung und Sühnung. Der erste Tempel wurde ihm i. J. 431 in Folge einer Seuche dedicirt, ihm zu Ehren wurden später (im zweiten punischen Kriege) die ludi apollinares eingesetzt, wie man schon früher (sogar bereits Tarquin) auch sein Orakel in Delphi befragt hatte. Mit und neben ihm hielten die Göttinnen seines Kreises, Artemis und Latona, ihren Einzug in die römische Religion. Schon vor Apollo hatten die Dioskuren einen Tempel zu Rom erhalten zum Danke für die Hülfe, welche sie den Römern in der Schlacht am regillischen See geleistet haben sollen (485). So verehrte man mehrere andere, zuletzt sämmtliche grossen Götter Griechenlands zu Rom; einer der letzten war Aesculap, der feierlich aus Epidaurus geholt wurde, um eine schwere Pest zu heilen (291). Diese Götter fanden nun zum Theil unter den italischen Gottheiten keine einigermaassen entsprechenden Gestalten, wie Apollo und Aesculap, zum Theil aber erkannte man sie in einheimischen Gottheiten wieder, bisweilen aus Gründen, die für uns unverständlich sind, wie Artemis in Diana, Demeter in Ceres, Aphrodite in Venus.

Aber nicht bloss durch die Einführung griechischer Götter, sondern ebenso wesentlich durch die Einführung griechischer Riten wirkten die sibyllinischen Bücher kräftig auf die römische Religion ein. Schon bei der gewöhnlichen gottesdienstlichen Handlung, Opfer und Gebet, war der Unterschied bezeichnend: während „der Grieche die Augen zum Himmel aufschlägt, so verhüllt der Römer sein Haupt: denn jenes Gebet ist Anschauung und dieses Gedanke“ (Mommsen). Die wichtigsten griechischen Riten waren aber die Lectisternien und die Supplicationen. Bei den Lectisternien setzte man den Göttern auf dem Markte oder in bestimmten Tempeln je für zwei einen lectus (pulvinar), wo sie anlagen (accubant), und man ihnen die Tafel zur Opfermahlzeit bereitete. Solch ein lectisternium fand bei Gelegenheit einer Epidemie und auf Geheiss der sibyllinischen Bücher zuerst im Jahre 399 statt, wobei man auf dem Markte drei lecti aufstellte: für Apollo und Latona, Herakles und Artemis, Hermes und Poseidon. Bei den Supplicationen zog die Menge vom Apollotempel aus und ging, unter Musikbegleitung und mit Lorbeerkränzen geschmückt, um etliche Schreine betend herum; das Charakteristische aber war die Betheiligung der ganzen Bevölkerung. So hielt die fremde Religion als fremder Ritus, nicht als fremde Lehre oder Anschauung, ihren Einzug in Rom durch die sibyllinischen Bücher. Ihre Götter und ihre Riten wurden aber dem römischen Staatscultus eingefügt, das Collegium,

das ihre sacra versah, war von Anfang an eine Staatsbehörde, gleichen Ranges mit den einheimischen pontifices und augures. Wohl blieb der ritus graecus vom ritus romanus unterschieden; wie aber die griechischen Götter mit einheimischen zusammenschmolzen, so diente man auch den Letzteren graeco ritu und kamen Lectisternien und Supplicationen für die capitolinischen Götter vor.

Eine weitere wichtige Thatsache dieser zweiten Periode ist, dass die Plebeier das Recht der activen Betheiligung am Staatscultus erhielten. Ursprünglich waren die Patricier im ausschliesslichen Besitz politischer Rechte und damit auch des ius sacrorum, der Plebs war nur eine Privatverehrung der römischen Götter erlaubt, und die Versuche der drei letzten Könige, die Plebs zu grösserer Gleichberechtigung zu erheben, gelangen nur sehr theilweise. Der Sieg der Plebeier, mit dem der Kampf um die politischen Rechte endete, sicherte ihnen auch das ius sacrorum; durch die lex licinia (367) und ogulnia (300) erlangten sie den Zutritt zu den drei grossen Collegien (Xviri, pontifices, augures). Auf die Dauer aber wirkte dieses zur Auflösung der römischen Religion mit, eine Wirkung, die sich freilich erst in der folgenden Periode zeigte. Die altehrwürdigen, aber weniger einflussreichen Priesterthümer (rex sacrorum, flamines, Salii, Luperci) blieben in den Händen der Patricier, wurden aber wegen der Beschränkungen, welche sie ihren Trägern auferlegten, immer weniger gesucht und blieben oft längere Zeit unbesetzt. Den Eintritt in die Hauptcollegien suchten Politiker des weltlichen Einflusses wegen, welcher damit verbunden war, und als zuletzt die lex domitia (104) eine Volkswahl statt der bisherigen Cooptation anordnete, wurde der Kreis dieser Priesterthümer immer weniger geschlossen und die religiöse Tradition, welche sie zu repräsentiren hatten, immer schwächer.

Mit der Periode der punischen Kriege hob der Verfall der römischen Religion an[1]. Krahner meint, der zweite punische Krieg bezeichne den Höhepunkt der römischen Religion, indem damals die positive Religion, die bisher rein objectiv war, beseelt gewesen sei durch die subjective Ueberzeugung, durch den Glauben an die Allmacht der Götter, die in grösster Noth den Staat gerettet hatten. Dieser Höhepunkt sei aber zugleich der Wendepunkt, denn die Einführung der subjectiven Elemente in die Religion habe die Reflexion wach gerufen, welche auflösend wirken musste. Diese Betrachtung ist aber nur zum Theil richtig. Die Hebung des Nationalgefühls hat in

---

[1] L. Krahner, Grundlinien zur Geschichte des Verfalls der römischen Staatsreligion bis auf die Zeit des August (1837).

diesem Zeitalter keine Rückkehr zu den altheimischen Göttern mit sich gebracht, und Livius erklärt ausdrücklich, dass man die väterlichen Riten den ausländischen hintansetzte[1].

Schon damals begann die Vernachlässigung der Auspicien; Flaminius zog in den Krieg, ohne die Zeichen in Rom zu holen, die seine Wahl legitimiren mussten, und selbst Fabius Cunctator erklärte, dass, was der Republik zum Vortheil gereiche, unter guten, was zum Schaden, unter schlecten Auspicien unternommen sei. So entwickelte sich eine förmliche Casuistik und selbst eine offene Missachtung der Zeichen; ein Feldherr schloss seinen Tragsessel, um mögliche ungünstige Auspicien nicht zu sehen, ein anderer warf die Hühner, die nicht fressen wollten, ins Meer. Wohl gab die Bedrängniss dieser Zeit Veranlassung zur Stiftung mehrerer neuen Tempel und Culte. Nach der Schlacht beim trasimenischen See gelobte man der Venus von Eryx ein Heiligthum. Die Stelle, wo Hannibal vor Rom umgekehrt war, sah den Tempel des Deus Rediculus oder Tutanus erstehen. Der wichtigste Cult dieser Zeit war der der grossen idäischen Mutter, welche auf Geheiss der sibyllinischen Bücher und durch Vermittelung des Königs Attalus, des Bundesgenossen Roms, aus Pessinus nach Rom gebracht wurde (204). Es war ein Stein, der mit grossem Pomp und unter Begleitung von Wundern in Rom seinen Einzug hielt. Dieser Cultus der grossen asiatischen Mutter, an den sich bald die Stiftung der Megalesien knüpfte, zeichnete sich später durch seinen fremden orgiastischen Charakter aus; seine Priester waren verschnittene Gallen, keine Römer. Von der anderen Seite aber fand dieser Dienst trotz oder vielmehr wegen dieser fremden Züge einen grossen Anklang und blieb in der römischen Welt bis tief in die Kaiserzeit verbreitet[2]. Mit der Einführung der pessinuntischen Göttin war aber nicht ein für allemal allen orientalischen Culten die Thüre geöffnet. Die Gottheit aus Comana in Kappadocien scheint in der Zeit der mithridatischen Kriege nur unter der Bedingung in Rom eingeführt worden zu sein, dass sie wenigstens dem Namen nach sich mit der altitalischen Bellona identificirte. Wohl füllten ihre Priester, als fanatici de aede Bellonae Pulvinensis bekannt, Stadt und Tempel mit ekstatischem Lärm und blutigen Riten. Aber andere Culte konnten nicht so leicht Zutritt erlangen, so wurde z. B. der Isisdienst als turpis superstitio und als Veranlassung zu politischen Umtrieben wiederholt vom Senat untersagt. Erst in der Kaiserzeit werden wir den unbeschränkten Einfluss der orientalischen Culte in Rom zu verzeichnen haben.

---

[1] XXV 1.

[2] H. R. Göhler, De matris magnae apud Romanos cultu (1886).

Noch andere als orientalische Geheimdienste trachteten danach, in Rom festen Fuss zu fassen. So kamen im Jahre 186 Bacchusfeste zur Anzeige, bei welchen die ärgsten Verbrechen verübt worden waren. Wegen Giftmischerei, Unzucht und Fälschungen wurden über 10 000 Menschen bestraft, aber erst nach wiederholtem Einschreiten der Behörden wurden diese Bacchanalien unterdrückt. Von anderer Art, aber ebenfalls ein Zeichen des Verfalls war der Fund des angeblichen Sargs und der Schriften Numa's (181), welche die Anordnungen dieses Königs enthalten sollten, wesentlich aber eine die positive Religion zerstörende Tendenz gehabt haben müssen, da der Senat sie einfach verbrennen liess, ohne dass ihr Inhalt je bekannt wurde.

Doch nicht bloss ekstatische und orgiastische Culte und geheime Umtriebe tasteten die alte Sitte an; vor Allem that dies der in dieser Periode immer mehr um sich greifende Luxus. War noch im Jahre 269 die Einführung des Silbergeldes ein so neues Ereigniss, dass dem alten Kupfergott Aesculanus in Argentinus ein Sohn gegeben wurde, so häufte die Periode nach den punischen Kriegen zu Rom die Schätze, Luxusartikel und Genussmittel des Orient an und rief die zahlreichen Klassen der Speculanten und der Lebemänner hervor. Auch der Cultus empfand den Einfluss dieser Verhältnisse und wurde immer kostspieliger. Nicht bloss sammelten die Priester der orientalischen Culte Beiträge (stipem cogere), sondern die Gebühren für die einheimischen sacra wurden immer drückender und die Sitte ansehnlicher Schenkungen und Gelöbnisse allgemeiner. Die Göttermahlzeiten erheischten so viel mehr Sorge gegen früher, dass man ein besonderes Collegium, die tres (später 7) viri epulones, einsetzte, um sie zu besorgen (196), und der Aufwand bei den Schmausereien der Priester wurde sprichwörtlich. Die früher so einfachen Spiele nahmen an Dauer und Zahl zu: zu den ludis romanis kamen die ludi apollinares, megalenses, plebeii, die floralia und cerialia. Die öffentlichen wie die privaten Spiele (u. A. die Leichenfeste) gewährten immer mehr sinnlichen Reiz; sie beschränkten sich schon in dieser Zeit nicht mehr auf die alteinheimischen Wettfahrten und auf die griechischen, musischen und gymnastischen Uebungen, sondern schon im Jahre 264 hatten Gladiatoren auf dem forum gekämpft, und im Jahre 186 hatte man Löwen und Panther aus Afrika in Rom zu Thierhetzen verwendet.

Ihre Hauptsignatur gab diesem Zeitalter aber die griechische Bildung, die stark um sich griff[1]. Früher waren manche griechische

[1] Hierüber der wichtige Vortrag von E. Zeller, Religion und Philosophie bei den Römern (1865, auch in Vortr. u. Abh. II. Samml.).

Culte herübergenommen worden; in dieser Periode gewann die griechische Philosophie einen bedeutenden Einfluss. Verhängnissvoll war dabei, dass die Römer nicht mit der griechischen Philosophie in deren Kraft und Blüthe, sondern in deren Verfall bekannt wurden. Der erste, der die griechische Bildung in der Litteratur vertrat, war Ennius. Wohl behandelte er in seinen Annalen die traditionelle Geschichte Roms, aber in der Form des griechischen Epos und in der Meinung, ein Seitenstück zu Homer zu liefern. Auflösend auf die Religion wirkte er dadurch, dass er „die Römer auf den verhängnissvollen Doppelweg des Pragmatismus und der Philosophie leitete" (KRAHNER): das Erstere, indem er den Euemerus übersetzte und so die historische Interpretation der Mythen in Rom einbürgerte, das Letztere, indem er Epicharm's philosophische Gedanken der Religion unterschob. Ennius war ein ziemlich oberflächlicher Aufklärer, der bei dem Satz stehen blieb, allerdings existirten die Götter, sie kümmerten sich aber nicht um das Menschengeschlecht. Seine Bedeutung liegt nicht im Inhalt seiner Gedanken, sondern in der Thatsache, dass er nach philosophischer Erklärung und Begründung der religiösen Anschauungen strebte. Allein Ennius war nur ein Vorläufer. Kurz nach seinem Tode kam eine Gesandtschaft nach Rom, die in der Geschichte der römischen Philosophie Epoche macht (155). Die Athener, in einem Streit mit Oropos durch schiedsrichterlichen Spruch zu schwerer Geldstrafe verurtheilt, schickten drei Häupter philosophischer Schulen, den Stoiker Diogenes, den Peripatetiker Kritolaus und den Akademiker Karneades nach Rom, um von der Verpflichtung los zu werden. Die missliche Sache musste durch gewandte Redekunst vertheidigt werden, und namentlich Karneades machte durch seinen glänzenden Vortrag und seine das sittliche Urtheil verwirrende Dialektik grossen Eindruck auf die römische Jugend. Gerade der Vertreter der skeptischen Richtung der neuen Akademie war besonders der Mann dazu, die Grenzlinie zwischen Recht und Unrecht zu verwischen, und er scheute sich nicht, die Römer daran zu erinnern, dass sie selbst, wären sie nicht durch Unrecht gross geworden, noch die Hütten am Palatin bewohnen würden. Noch grösser aber als Karneades' Einfluss war der des Stoikers Panaetius, der ebenfalls noch im 2. Jahrhundert v. Chr. sich in Rom ansiedelte und dort zum Lehrer Vieler und zum eigentlichen Begründer der römischen Philosophie wurde.

Es versteht sich freilich von selbst, dass die fremden Culte, Sitten und Gedanken nicht um sich rissen, ohne dass sich auch eine Reaction nachdrücklich geltend machte. Noch im Jahre 161 verbannte der Senat griechische Rhetoren und Philosophen aus der Stadt. Es war

namentlich der ältere Cato, der mehr als ein halbes Jahrhundert lang (er lebte 234—149) die altrömische Tugend gegen fremde Culte, entnervenden Luxus und griechische Bildung vertrat. Gegen die letztere war er so schroff, dass, obgleich er selbst der Vater der lateinischen Prosa ist, er die Schreiberei verurtheilte und von ihr den Untergang des ächten Römerthums befürchtete. Von fremden Culten wollte er nichts wissen; er gebot seinem Oekonom, nur dem Hausherd und dem Fluraltar zu opfern und keine fremden Weissager um Rath anzugehen. Aber den einheimischen Aberglauben pflegte er aus Ueberzeugung oder aus Politik; sein Buch De re rustica enthält Formeln für sympathetische Curen und Recepte von Zaubermitteln.

Schon unter Cato's besten Zeitgenossen und in der gleich darauf folgenden Generation fanden die Neuerungen, die er bekämpfte, eifrige Vertreter. Der ältere Scipio und Aemilius Paullus, später der Kreis des jüngeren Scipio, zu welchem auch der Grieche Polybius gehörte, die Gracchen, Laelius waren Freunde griechischer Bildung. Merkwürdig war die Stellung, welche Polybius der römischen Religion gegenüber einnahm. Während er ein grosser Verehrer der römischen Politik war, galt ihm die römische Religion nur als ein Mittel, um die unvernünftige Menge in Schranken zu halten. Wo eine solche Gesinnung unter den Verständigen herrschte, da war die Religion ernsthaft gefährdet. Dieser Gefahr konnte man vorbeugen, indem man in der Philosophie eine Stütze für die Religion suchte, und eine solche schien allerdings die Stoa gewähren zu können. Allein für eine positive Religion wie die römische ist die Philosophie eine gefährliche Bundesgenossin; daher versuchten Andere die Reflexion aus dem Gebiete der Staatsreligion zu entfernen. Dies ist die Bedeutung der Unterscheidung, welche Scaevola zwischen dem Staatscultus (religio civilis), der Philosophie (religio naturalis) und der Mythologie (religio poetica) machte. Q. Mucius Scaevola war ein sehr geehrter und einflussreicher Jurist und pontifex maximus, der in den marianischen Unruhen durch Mörderhand im Vestatempel fiel. Er war gewiss, wie freilich das ganze römische Recht dieser Zeit, in seinen Voraussetzungen von der Stoa abhängig; dass aber die Dreitheilung, die wir soeben berührten, allgemein bei den Stoikern gültig war, hat man ohne zureichenden Grund behauptet. Merkwürdig bleibt immerhin, dass ein Mann von der Stellung und dem Ernst Scaevola's die Religion als Staatsinstitut und Cultus nur dadurch vertheidigte, dass er sie als Gegenstand des Glaubens ganz preisgab. Dies Letztere nun that Varro nicht. M. Terentius Varro (115—25) ist der grösste Gelehrte und Theologe, den die Römer aufzuweisen haben; als solchen haben wir ihn bei der Behandlung der

Quellen schon aufgeführt. Obgleich er die Unterscheidung der religio triplex von Scaevola beibehielt, hatte sie bei ihm eine andere Bedeutung. Die bürgerliche Religion handhabte er nicht bloss um ihrer Zweckmässigkeit und Unentbehrlichkeit willen, sondern durch Allegorisirung legte er den Göttern des Volksglaubens einen natürlichen und vernünftigen Sinn unter. So deutete er von den drei capitolinischen Göttern Jupiter auf den Himmel, Juno auf die Erde, Minerva auf die Ideen, ferner die Mythen des Saturn auf den Ackerbau u. s. w. Auf diese Weise strebte er darnach, die altväterliche Religion mit der stoischen Philosophie in Einklang zu bringen. Dieser erste Versuch einer theologischen Behandlung der römischen Religion war aber zugleich der letzte. Wir werden noch manche interessante Erscheinungen der Frömmigkeit und der Unfrömmigkeit in den letzten Jahrzehnten der Republik und in der Kaiserzeit zu verzeichnen haben; von einer theologischen Speculation, die irgend welche selbständige Bedeutung beanspruchen könnte, wird aber nicht mehr die Rede sein.

§ 128. Der Ausgang der Republik.

Der Verfall der bürgerlichen, sittlichen und religiösen Zustände, den schon Cato gesehen, und dessen Ursache er namentlich in der ausländischen Cultur und litterarischen Bildung erkannt hatte, führte endlich zum gänzlichen Umsturz des Gemeinwesens. Es ist natürlich hier nicht nothwendig, die sehr bekannte politische Geschichte dieser Zeit zu skizziren, dennoch müssen wir den allgemeinen Charakter der letzten Periode der Republik beschreiben. Das letzte halbe Jahrhundert der Republik von Sulla bis zu dem Imperium des Augustus trägt scharf ausgeprägte Züge. Schon gelegentlich haben wir Personen und Thatsachen aus dieser Periode erwähnt; das Bild der allgemeinen Auflösung aller Verhältnisse muss aber für sich betrachtet werden.

Zuerst ist die grosse Bedeutung Sulla's zu betonen. Dessen Dictatur bezeichnet den Uebergangspunkt von der republikanischen Staatsform zur monarchischen. Ehe dieser Wechsel vollzogen war, kostete es freilich ein halbes Jahrhundert lang blutige Kämpfe. Nach Mithridates stand kein bedeutender auswärtiger Feind den Römern mehr gegenüber, sondern sie rieben sich im innern Streit der Parteien auf. In den Bürgerkriegen und Proscriptionen gingen nicht bloss einige der vornehmsten Geschlechter unter, sondern auch der sittliche Halt, den der Dienst des Vaterlandes und die Pflege der bürgerlichen Pflichten und Tugenden verliehen, sank für immer dahin. Dem gegenüber bedeutete es nicht viel, dass die Formen der Religion erhalten blieben, ja dass der abergläubische Sulla mehrere einheimische und ausländische Culte begün-

stigte. Dass dieser trotz seiner Missethaten, ja eben dadurch seine Ziele immer erreichte und sich als Liebling der Götter betrachten konnte — er nannte sich im Griechischen Epaphroditos, im Lateinischen Felix —, wurde zur Anklage gegen die Weltregierung[1] und erschütterte den Glauben mehr, als Culteinrichtungen ihn zu befestigen vermochten.

Wo das öffentliche Wohl in den Hintergrund tritt und man weder Begeisterung dafür noch Pflichtgefühl mehr kennt, geht man ganz den Privatinteressen nach. Manche Gerichtsreden Cicero's zeigen, in wie hohem Maasse dies in Rom der Fall war. Auf einem solchen Boden kann es verwegenen Abenteurern, wie Clodius und Catilina, gelingen, auf den Strassenpöbel gestützt, den Staat in Gefahr zu bringen. Und selbst die besseren Männer, deren Rom in dieser Zeit eine nicht zu verachtende Zahl aufweisen konnte, hatten ihren Halt verloren und standen der allgemeinen Zerrüttung machtlos gegenüber. Wer noch etwas in der Welt ausrichten will, büsst dabei seine Charakterfestigkeit ein, es bleibt nichts übrig als unterzugehen; der schwachköpfige jüngere Cato wird seines philosophischen Selbstmordes wegen zum Heiligen. Bei den Meisten war aber auch die Beschäftigung mit der Philosophie nicht ernsthaft genug, um eine würdige Lebensaufgabe sein zu können; die vornehmen Römerjünglinge suchten in den Schulen von Athen und Rhodus weniger die Erkenntniss der Wahrheit, als eine verfeinerte Bildung und rhetorische Fertigkeit.

In dieser Zeit thaten sich in Rom die verschiedenartigsten philosophischen Bestrebungen kund. Schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. war die griechische Bildung in Rom vertreten, aber die Originalität und die Kraft des Denkens waren in den philosophischen Schulen Griechenlands erstarrt; die griechischen Freunde der vornehmen Römer und Lehrer der Jugend waren zum Theil reine Eklektiker oder Skeptiker, oder, falls sie einer bestimmten Lehre sich anschlossen, wie Panaetius und Posidonius, die Väter des römischen Stoicismus, thaten sie sich doch mehr durch encyklopädisches Wissen hervor, als durch thatsächliche Förderung der philosophischen Probleme. Nicht unpassend vergleicht Benn diese Denker mit den Sophisten, nur dass sie diesen an Gedankenschärfe ebenso sehr nachstanden, wie sie sie an Gelehrsamkeit übertrafen. Wir haben hier nicht den Inhalt der verschiedenen philosophischen Systeme zu entwickeln, müssen aber zeigen, wie sie den römischen Bedürfnissen entsprachen und sich dem römischen Charakter anpassten.

[1] Deorum illud crimen erat, Sylla tam felix. Seneca, Cons. ad. Marc. 12.

Zuerst kommt die Stoa in Betracht. Diese Philosophie schloss mit dem römischen Wesen einen so engen Bund, dass sie ein national-römisches Gepräge erhielt und andererseits der Römer zum Typus des Stoikers wurde. In der stoischen Philosophie fanden die Römer eine Stütze für Religion und Moral, Ersteres weniger dadurch, dass die Götter sich durch Allegorisirung als kosmische oder ethische Potenzen denken liessen, als vielmehr durch die Handhabe, welche die stoische Lehre der Divination bot. Da die Auspicien von Alters her die Grundlage des römischen Lebens bildeten, war eine Theorie, welche dieselben dem Unglauben gegenüber vertheidigte, Vielen willkommen. Auch die Moral und das Recht wuchsen auf dem Boden stoischer Anschauungen, wie denn Cicero's De officiis nach stoischen Vorlagen gearbeitet ist. Allerdings kümmerten sich die Römer um die Welterklärung der stoischen Philosophie nicht eben viel, aber ihre Lebensführung und Tugendübung färbten sich stoisch. Nüchterne Geistesrichtung, strenge Gesinnung, würdevolles Benehmen, gleichmüthiges Dulden lagen bereits im römischen Charakter, ehe die Stoa sie einschärfte. Gravitas, constantia, aequanimitas waren ächt-römische und zugleich ächt-stoische Tugenden, und auch in der utilitaristischen (obgleich nicht hedonistischen) Moral begegneten sich beide.

Allein die stoische Lehre hatte nicht die Alleinherrschaft in Rom inne, und gerade in der letzten Zeit der Republik waren Viele ihrer überdrüssig geworden. Die römischen Denker, zu einem selbständigen Bau nicht fähig, konnten immerhin kritisiren, und die schwachen Seiten des Glaubens an die Vorsehung und die Unsterblichkeit, wie er sich auf stoische Gedanken stützte, blieben ihnen nicht verborgen. Dem trat nun die Predigt einer entgegengesetzten Weltanschauung gegenüber, wir meinen die epikureische. Ohne zwar sie selbständig weiterzubilden, aber mit voller Ueberzeugung verkündigte Lucretius die Lehre Epikur's als ein befreiendes Evangelium, das die Fesseln der Religion, der Furcht vor den Göttern und vor dem Tod löse. Fand auch diese Predigt bei Manchen Anklang, so entsprach sie doch den Bedürfnissen weniger, als die eklektische und skeptische Richtung, welche in der Periode, über welche wir hier berichten, wohl die meisten Anhänger zählte. Die Skepsis kann mehrere Formen annehmen: bei den späteren Pyrrhonisten (Aenesidemus und in der Kaiserzeit Sextus Empiricus) wird der Skepticismus doctrinär entwickelt, während daneben die neue Akademie der skeptischen Gesinnung des Weltmannes das Wort redet[1].

---

[1] Eine interessante Behandlung ist dieser Seite der Geschichte der alten Philosophie zu Theil geworden von V. BROCHARD, Les sceptiques Grecs (1887).

Diese letztere Form nun, die freilich auf systematische Erkenntniss und sichere Kriterien verzichtet, übrigens aber dem Leben und seinen Forderungen sich anpasst und eklektisch manche Gedanken verschiedener Herkunft gelten lässt, war in Rom vorherrschend. Ein solcher Standpunkt entsprach völlig der vielseitigen Bildung und der inneren Haltlosigkeit dieses Zeitalters und besass dabei den namhaften Vortheil, die äussere Religion, als Grundlage des Staats, ungefährdet zu lassen. Dass der skeptische Philosoph und der Vertheidiger der bestehenden Religion sich in einer Person begegnen, kommt häufig vor. Der leidenschaftliche Angriff des Epikureers vernichtete die nothwendigen Stützen des Lebens und des Staats und forderte zugleich einen unbedingten Glauben an eine atomistische Weltanschauung. Der eklektische Skepticismus des Akademikers liess das Bestehende in Ehren und beschäftigte den Geist, ohne die Spannkraft des Glaubens in Anspruch zu nehmen. Desshalb entsprach der letztere Standpunkt viel mehr dem Geist der Zeit als der erstere.

Allerdings traten auch positivere Bestrebungen zu Tage. Die cynische Philosophie, welche in dieser Zeit bei Vielen in Rom Eingang fand und auch Cicero nicht unwesentlich beeinflusste, kehrte sich freilich gegen manche theoretischen Lehren und dialektischen Künste auch der Stoa, hatte aber selbst so positive Seiten, dass unter dem Kaiserreich die Cyniker die vornehmsten Lehrer und Prediger geworden sind. Dass Varro auf stoischer Basis eine positive Theologie gründen wollte, haben wir bereits gesehen. Sein Zeitgenosse, dessen Gelehrsamkeit in der öffentlichen Meinung der Varro's kaum nachstand, P. Nigidius Figulus, schrieb auch über Götter und Culte und war dem Pythagoreismus ergeben. Die Erneuerung der pythagoreischen Lehre und Lebensweise ist für dieses Zeitalter bezeichnend. Geheimlehren und magische Künste, eine Combination orphischer, orientalischer und etruskischer geheimer Weisheit wurde unter der Weihe des Namens des Pythagoras zusammengeknetet. So bereitete sich schon jetzt die wunderbare Mischung von philosophischen und religiösen Elementen, von Aberglauben und Speculation vor, zu welcher das sinkende Heidenthum mehrere Jahrhunderte später unter dem Namen Neoplatonismus seine letzte Zuflucht nehmen sollte. Vorläufig war dieser Neopythagoreismus in Rom nicht ohne Bedeutung. Er wirkte auch durch die philosophische Schule der Sextier, welche das alte Verbot animalischer Nahrung, die Pflicht der Selbstprüfung und die Lehre der Seelenwanderung aus dem alten Pythagoreismus herübergenommen hat. Diese Schule blühte noch unter den ersten Kaisern, und Seneca verdankte ihr manche Anregung.

Bei unserer Uebersicht über die allgemeinen Bestrebungen in der Zeit des Ausgangs der Republik haben wir schon zwei Schriftsteller genannt, deren Bedeutung für die Religion wir etwas näher erörtern müssen: Lucretius und Cicero.

Lukrez (98—55)[1], mehr Weltmann als Gelehrter, hat in sechs Büchern De rerum natura die Lehre Epikur's den Römern nahegebracht. Man hat bei ihm manche Anklänge an frühere Philosophen, namentlich an Empedokles, finden wollen: Woltjer hat aber in einer sorgfältigen Abhandlung[2] dargethan, dass Lukrez nicht direct aus diesen älteren Quellen schöpfte, sondern sie nur durch die Schriften Epikur's kannte. Dieser Weise ist seine einzige Autorität, dem er immer ehrlich, obgleich nicht überall genau folgt. Lukrez hat die Physik und die Psychologie der Schule ausführlich, die Ethik nur gelegentlich behandelt. In manchen ergreifenden Schilderungen aus der Menschenwelt wie aus der Natur hat er eine wahre dichterische Begabung bethätigt. Merkwürdig sind im Gegensatz zu der sanften Humanität und der gemüthlichen Stimmung, welche Epikur und seinen ersten Schülern zugeschrieben werden, die Heftigkeit und das Pathos, mit welchen Lukrez die Lehre vertritt. Epikur gilt diesem Schüler nicht als ein weiser Lehrer, sondern als ein Held, der mit titanischer Kraft den Aberglauben angreift, durch seinen Sieg uns wie in den Himmel versetzt und sogar als ein Gott gepriesen wird. Die Religion ist in den Augen des Lukrez die Hauptursache aller Uebel; schon im Anfang des Gedichts tritt sie in dieses gehässige Licht bei der Beschreibung des Opfers der Iphigenia. Dass er sich von den Banden des Aberglaubens befreit fühlt, entlockt dem Dichter ein wahres Triumphlied, in welchem er sich einem Manne vergleicht, der vom sicheren Ufer aus einem Schiffbruch zusieht (De rer. nat. II 1 ff.). Der Wahn der Menge ist ihm aber nicht so sehr Gegenstand des Mitleids, als des Hasses. Der Ton der Lukrez, wenn er von der Macht der Religion im Leben, von der Furcht vor den Göttern und vor dem Tod handelt, ist erbittert. Er geisselt die Oberflächlichkeit der Leute, die im Glück über die Religion spotten, im Unglück aber acrius advertunt animos ad religionem. Er klagt über die Furcht vor der Unterwelt, omnia suffundens mortis nigrore, und bedauert die Thoren, welche, indem sie an die nicht existirenden Qualen der Unterwelt glauben, sich hier in diesem Leben eine qualvolle Existenz bereiten: acherusia fit stultorum denique vita. Wenn auch das Wort

---

[1] Die Litteratur bei Ueberweg und bei Teuffel.

[2] Lucretii philosophia cum fontibus comparata (1877).

primus in orbe Deos fecit timor nicht von Lukrez herrührt, ist doch dieser Gedanke gewiss der Kern seiner Anschauung; der falschen Religion gegenüber preist er die wahre Religion ohne Cultushandlungen, darin bestehend: pacata posse omnia mente tueri.

Es ist nicht so ganz leicht, sich das Verhältniss des Lukrez zu den Strömungen seiner Zeit richtig vorzustellen. Er führt so derbe Streiche gegen die Religion, dass man den Eindruck hat, er stehe einem sehr mächtigen Feinde gegenüber. Allein wir wissen, dass sein Zeitalter vom Skepticismus stark angefressen war, und sogar Cicero spottet über die Leute, die es für nöthig halten, immer wieder die epicurea cantilena gegen den Unsterblichkeitsglauben zu wiederholen. In einer ungläubigen Zeit hat die Bekämpfung des Glaubens im Tone des Lukrez etwas Ueberspanntes. Andererseits aber hat er die abergläubische Furcht, welche unter der freigeisterischen Maske sich verbirgt, richtig erkannt und scharf gegeisselt.

Ueber die Tragweite der Polemik des Lukrez hätte man sich nie irren sollen, indem man sie auf die heidnische Religion seiner Zeit beschränkte. Es ist so deutlich als möglich, dass bei einer mechanischen Weltanschauung wie der des Lukrez jede positive Religion ihre Basis verliert, wie er denn auch den Cultus als solchen verurtheilt. Lukrez greift nicht so sehr die Mythen an, die den Göttern Unwürdiges aufbürden, als den Gedanken, dass es Götter geben könne, die mit der Welt sich befassen: er wendet Alles auf, um den Vorsehungs- und den Unsterblichkeitsglauben hinfällig zu machen. So wundert es uns nicht, dass der Unglaube des 18. Jahrhunderts sich auf ihn berief, und dass Männer wie Voltaire und Friedrich der Grosse aus der Rüstkammer seines Werkes sich Waffen hervorsuchten.

Es ist auffallend genug, dass De rerum natura mit der Anrufung einer Göttin beginnt, mit der poetisch schönen Venushymne. Man kann aber dem Dichter dies weder als Inconsequenz, noch als Accommodation vorwerfen. Unter dem Namen der Venus feiert er eigentlich nur die Triebkraft, das Leben der Natur, desshalb ist gerade diese Invocation ein ganz passender Anfang. Zugleich verleiht die Anrufung der Aeneadum genitrix dem Werk ein vaterländisches Gepräge. An diesem nationalen Charakter seines Unternehmens liegt dem Dichter viel, er will den Römern in der eigenen Sprache die heilbringende Lehre Epikur's verkündigen.

Im Einzelnen enthält das Gedicht des Lukrez viel Merkwürdiges. In mehreren sehr gelungenen Genrebildern zeichnet der Dichter die eitle Ehr- und Eifersucht des Geschlechts, das sich in den Bürgerkriegen aufrieb. Das dritte Buch ist weniger wichtig durch die Be-

weise, mit welchen die Furcht vor dem Tode bekämpft wird, als durch die Zeichnung der Menschen, denen diese Furcht das Leben verdirbt. In Buch V sind die Ursprünge und ersten Entwickelungsstufen der Civilisation auf oft treffende Weise geschildert. In der Lehre selbst fehlt dem Lukrez aber Originalität. Dass er auf sein Zeitalter einen tiefen Einfluss geübt hat, ist aus nichts ersichtlich; sein Name kommt in der Litteratur, auch der Kaiserzeit, nur selten vor, aber schon im frühen Mittelalter entlehnen viele christliche Schriftsteller der Karolingerzeit ihm Ausdrücke und Gedanken. Wir müssen ihm die Ehre lassen, dass in der ganzen Weltlitteratur die Irreligiosität nur selten mit so ehrlicher Begeisterung vertreten ist als durch ihn.

Haben wir Lukrez als eine vereinzelte Erscheinung anzusehen, so war Cicero geradezu der Repräsentant seines Zeitalters. Als Denker weder tief noch originell, ist Letzterer immerhin der grösste römische Philosoph gewesen, der durch vielseitige Studien sich eine allgemeine Bildung erworben hatte und in seinen gefällig geschriebenen Schriften die Philosopheme der verschiedenen philosophischen Schulen so dargestellt hat, dass sie in der Form, in welche er sie gekleidet, weite Verbreitung gefunden und bedeutenden Einfluss ausgeübt haben[1]. Cicero war Eklektiker, am meisten aber der neuen Akademie zugeneigt. Die griechischen Vorlagen, nach welchen er arbeitete, sind uns meist nur durch ihn selbst bekannt, desshalb können wir nicht genau bestimmen, inwiefern er sie selbständig bearbeitet hat. Wohl sehen wir, dass in seinen verschiedenen Schriften je nach den Quellen, aus welchen er schöpft, nicht unwichtige Unterschiede an den Tag treten: bald (wie in De officiis) folgt er hauptsächlich der Stoa, bald tritt die skeptische, bald die positive Seite des Platonismus hervor (diese letztere, wo er von der Unsterblichkeit handelt), bald entlehnt er auch Manches dem Aristoteles. Freilich war Cicero nicht in die Tiefen dieser verschiedenen Systeme gedrungen, nicht selten schrieb er über Fragen und Ansichten, deren eigentliche Bedeutung ihm verborgen blieb, und die er mit oberflächlicher Breite behandelte. Besonders tritt dieser Mangel hervor in den 3 Büchern De natura deorum, wo weder das epikureische System noch der stoische Dogmatismus genügend dargestellt und richtig gewürdigt sind, und der schale Skepticismus des Neoakademikers Cotta, dem der Verfasser im Wesentlichen beipflichtet, der grossen Frage, welche das Werk behandelt, durchaus nicht gerecht wird. Aehnlich verhält es sich mit dem philo-

[1] Eine interessante Seite dieses Einflusses beleuchtet P. Ewald, Der Einfluss der stoisch-ciceronischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (1881).

sophischen Gehalt in De divinatione; dieses Werk hat aber als interessante Materialiensammlung einen bleibenden Werth.

Von irgendwelchen grossen Grundanschauungen ist eigentlich bei Cicero keine Rede. Er legt der allgemeinen Meinung, dem consensus gentium, und speciell der römischen Sitte und den Anstandsbegriffen seiner Umgebung hohen Werth bei. Sein Princip der Sittlichkeit ist das honestum, welches das decorum (πρέπον) einschliesst, er definirt dieses als: id, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum possit jure laudari[1], macht es also wohl von dem Erfolg, nicht aber von der Ehre und Billigung der Menschen los. Auf der anderen Seite aber ist seine Philosophie durchaus nicht so uneigennützig, wie denn die Tusculanae Disputationes gerade res ad beate vivendum maxime necessarias behandeln.

Auch Cicero hat die Scheidung zwischen der bürgerlichen und der philosophischen Betrachtung der Religion in seinem Leben durchgeführt. Während er in seinen philosophischen Tractaten oft skeptisch ist, spricht aus seinen Gerichtsreden der gläubige Staatsmann, der an göttliche Vorzeichen und an eine strafende Gerechtigkeit glaubt. Dass man in einem Privatgespräch die Existenz der Götter bezweifelte, schloss nicht aus, dass man sich im öffentlichen Leben energisch zu ihnen bekannte. Cicero, der so ziemlich an aller Divination zweifelte, war selbst Augur.

Sucht man bei Cicero nach festen religiösen Ueberzeugungen, so kommt ein gewisser Vorsehungs-, namentlich aber ein starker Unsterblichkeitsglauben in Betracht. Ueber den letzteren handelt er im ersten Buch der Tusculanen, im Somnium Scipionis und auch sonst, meist mit platonischen Argumenten und in dem Tone einer warmen Ueberzeugung. Die Seele gilt ihm als göttlich, wie aus ihren Empfindungen und Kräften, kurz aus ihrem ganzen Wesen hervorgeht; ihr Verhältniss zum Körper wird mit dem zwischen Gott und der Welt verglichen, wie er denn auch für Gott keine höhere Vorstellung bilden konnte, als die der menschlichen Seele entlehnt war. Merkwürdig ist nun, dass dieser Unsterblichkeitsglauben das einzige religiöse Element ist, das in Cicero's Privatleben zu entdecken ist. Seine Correspondenz zeigt durchaus keine religiösen Motive und Gedanken; als er aber im vorgeschrittenen Alter seine bereits erwachsene Tochter Tullia verlor, suchte er Trost in dem Gedanken der Unsterblichkeit. Er schrieb für sich selbst eine consolatio und wollte sogar der verstorbenen Tochter auf seinem Landgut ein Heiligthum errichten und

[1] De finib. bon. et mal. II 14.

sie daselbst als eine Gottheit verehren. Da dem Römer die griechischen Begriffe von dämonischen und heroischen Wesen fehlten, musste er gleich zur vollen Apotheose schreiten. Bei Cicero wie bei Lukrez sehen wir, dass der Gedanke des Todes sich dieser Zeit mit Gewalt aufdrängte, die erste Bedingung eines glücklichen Lebens ist nach den Tusculanen: De contemnenda morte.

§ 129. Die Reform des Augustus.

Litteratur. Das letzte grössere Werk über die Kaiserzeit, bis hinab zu Theodosius, ist H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit (2 Bde in 3 Thln, 1883/7, wo auch die Quellen und die bisherigen Bearbeitungen verzeichnet sind). Für die spätere Zeit ist E. Gibbon, Decline and fall of the Roman Empire (anfangend mit dem Tod Marc Aurel's), wenn auch aus dem vorigen Jahrhundert, noch immer wichtig; freilich raubt der „solemn sneer“ (Byron), womit Gibbon über religiöse Sachen aburtheilt, seinem Buch einen Theil seines Werths. Ueber die Zeit von Augustus bis Marc Aurel handeln: G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins (2 vol., 1874), und G. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms (3 Bde, namentlich der 3. [5. Aufl. 1881] enthält wichtige Schilderungen der religiösen Zustände). Ueber den Ausgang des Heidenthums: V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidenthums (2 Bde, 1887, 1892); G. Boissier, La fin du paganisme (2 vol., 1891); jetzt auch namentlich O. Seeck, Geschichte des Untergangs der alten Welt (I, 1895).

Allgemeine Werke über die sittlichen und socialen Zustände im heidnischen und im christlichen Rom sind: C. Schmidt, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme (1853); W. E. H. Lecky, The history of European morals from Augustus to Charlemagne (2 vol., 1869); C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain (1865); Etudes morales sur l'antiquité (1883).

Auch die Forschung über das Urchristenthum hat in der neueren Zeit die römische Litteratur und Geschichte eingehend und in verschiedenem Sinn berücksichtigt. Wir erwähnen hier: E. Renan, Histoire des origines du Christianisme, namentlich den 4. und den 7. Band (L'Antéchrist und Marc Aurèle); E. Havet, Le christianisme et ses origines (4 vol. wovon namentlich die zwei ersten hierher gehören); A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3 Bde; Bruno Bauer, Christus und die Cäsaren (1876); B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église jusqu'à la fin des Antonins (2 vol., 1875/8), fortgesetzt in: Les chrétiens dans l'empire romain de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle (1881) und L'Eglise et l'Etat dans la seconde moitié du IIIe siècle (1886); Th. Keim, Rom und das Christenthum (posthum, 1881); besonders wichtig ist K. J. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian (I. 1890).

Von den zahlreichen Monographien nennen wir das schöne Buch von J. Réville, La religion à Rome sous les Sévères (1886).

Die früher herrschende Ansicht, dass die römische Kaiserzeit eine Periode des Verfalls gewesen sei, können wir im Licht der neueren Forschung als beseitigt betrachten. Die Fäulniss und Verderbniss,

welche christliche Schriftsteller und die Schilderungen mancher Gegner der Monarchie unter den römischen Autoren als die Signatur dieser Zeit hinstellen, sind zum Theil ein trügerischer Schein. Im Gegensatz zu der Litteratur zeigen die zahlreichen monumentalen Quellen (Inschriften auf Votivtafeln, Gräbern u. s. w.), dass in den unteren Schichten der Gesellschaft und in den Provinzen noch eine naive Religiosität und daneben mancher Aberglaube herrschte. Im Ganzen waren unter den Kaisern die sittlichen und socialen Zustände bedeutend bessere als in der letzten Zeit der Republik. Auch haben manche reformatorische und eklektische Bestrebungen die Lebenskraft der alten Religion gezeigt. Die heidnische Welt ist nicht in Skepticismus und Unglauben untergegangen, sondern sie suchte in dieser Periode alle positiven Elemente des Glaubens zusammenzufassen. Der erste Versuch dazu ging von Kaiser Augustus aus.

Die Reform des Augustus bestand einerseits in Einrichtungen, indem er alte Culte restaurirte und neue einsetzte, andererseits aber in geistigem Einfluss, indem er nicht bloss zahlreiche Tempel baute und Gesetze gab, um die sittlichen Familienverhältnisse zu heben, sondern auch auf die Meinungen und Stimmungen mächtig einzuwirken vermochte. Wie die Politik des Augustus die alte republikanische Verfassung nicht beseitigte, so hat er auch die sacralen Institute, die zum Theil in Verfall waren, wieder zu Ehren gebracht. Er restaurirte mehr als 80 Tempel in Rom, er liess sich selbst in alle grossen priesterlichen Collegien aufnehmen und nach dem Tod des Lepidus zum pontifex maximus wählen. Im Jahre 27 v. Chr. liess er sich durch den Senat den Titel Augustus verleihen, nicht bloss um dadurch mit seiner eigenen Vergangenheit als Octavianus abzuschliessen, sondern auch, weil dieser der sacerdotalen Sprache entlehnte Titel (Augustus, σεβαστός) seinen Träger mit aller Würde, die die Religion verleihen konnte, bekleidete und ihn als denjenigen hinstellte, dem „tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda devotio“ (Vegetius).

Es ging das Streben dieses Herrschers darauf aus, in der Religion der gesellschaftlichen Ordnung und zugleich seinem eigenen Principat eine feste Stütze zu sichern. Nach diesem Maassstab beurtheilt, sind ohne Zweifel seine Einrichtungen sehr klug gewesen: er hat dem Heidenthum die Wege gewiesen, die es noch mehrere Jahrhunderte wandeln, und auf welchen es eine grosse Assimilations- und Widerstandskraft bethätigen sollte.

Augustus widmete ganz besonders den Laren seine Verehrung. Der altrömische Larencultus war nach allen Seiten hin seinen Zwecken

in hervorragender Weise dienlich. Indem er die Laren ehrte, bewies der Kaiser deutlich, dass er seiner Reform den Charakter des Nationalen, des Althergebrachten wahren wollte. Dazu kam, dass mehr als irgend einer der grossen Götter die Laren sich dem täglichen Leben in allen seinen Verhältnissen anschlossen. Sie waren die Hausgötter und die Schirmgeister auf Strassen und Wegen, auf Feld und Flur. Sie kamen unmittelbar dem Bedürfniss göttlichen Schutzes und Geleites entgegen. Sie repräsentirten die überall gegenwärtige göttliche Fürsorge, das numen. An sie zuerst richtete man in den Angelegenheiten des täglichen Lebens Bitten, ihnen that man Gelöbnisse. Von grosser Bedeutung für den Larencult war die Reform, welche Augustus in der Verwaltung der Stadt Rom selbst einführte. Er theilte die Stadt in 265 Bezirke ein, deren jeder eine Larencapelle besass. Die magistri vicorum, welche er mit der polizeilichen und sacralen Leitung dieser Bezirke beauftragte, bildeten eine Art von volksthümlicher Magistratur und Priesterschaft, die ganz den Interessen des Kaisers ergeben war. Sie fügten nun den 2 Laren als dritten den Genius Augusti bei, dem also noch bei Lebzeiten des Kaisers in den Häusern und auf den Wegen geopfert und Bitten vorgetragen wurden. Dem Kaisercultus, der die eigentliche Staatsreligion dieser Periode zu werden bestimmt war, ebnete somit Augustus die Wege, indem er in Rom und in Italien die Verehrung seines Genius in den verbreitetsten, populärsten und lebendigsten aller Culte, den Larendienst, einzuführen wusste. In den Provinzen ging er freilich noch einen Schritt weiter[1]. Ebenso wie in Rom gab er ihrer politischen Organisation zugleich den Charakter einer sacralen: in der Hauptstadt des Kreises richtete er einen Cult ein für Rom und Augustus, mit Tempel und Bildern und oft mit fünftägigen Spielen. Solche Hauptstädte waren im Westen Lugdunum (Lyon), Narbonna, Tarragona, im Osten Ephesus, Nicäa u. a. Der Hauptpriester bei diesen Provincialculten hiess sacerdos ad aram oder flamen provinciae, im Osten ἀρχιερεύς. Im Allgemeinen fand diese Organisation in den Provinzen keinen Widerstand: Rom liess alte Culte bestehen, erkannte alle Götter an und identificirte sie zum Theil mit den eigenen Göttern, nur stellte es neben und über alle anderen Culte den der eigenen Herrschaft und des römischen Herrschers, was ja namentlich im Orient mit althergebrachten Anschauungen und Gewohnheiten ganz im Einklang stand. Nur bei den Juden, die keinen anderen Gott neben dem ihrigen anerkennen konnten, und bei den gallischen Druiden,

[1] Vgl. V. Duruy, La religion d'Etat sous Auguste, RHR. 1880 I.

welche die neue Organisation aller Macht beraubte, musste sie auf Widerstand stossen. Der Conflict mit beiden kam freilich unter Augustus nicht mehr zum Ausbruch, blieb aber unter seinen Nachfolgern nicht lange aus.

Nicht bloss den kleinen, auch den grossen Göttern erwies Augustus seine Verehrung, und auch hier wusste er geschickt Altes und Neues zu vermischen. Zuerst vollendete er den Tempel der Venus Genetrix auf dem forum julium, welchen Cäsar in der Schlacht bei Pharsalus zu errichten gelobt hatte, der aber bei seinem Tod noch nicht ganz fertig war. Ueber die Bedeutung der Venus als der Stammesmutter der Aeneaden für die Römer im Allgemeinen, besonders aber für das Geschlecht der Julier, haben wir schon früher gehandelt. Gleichfalls als Erbe Cäsar's widmete Augustus dem Mars Ultor, der die Mörder Cäsar's bestraft hatte, einen Tempel. Der Bau ging nur langsam von statten; als er aber vollendet war, wurden in den Portiken dieses Tempels die Bildsäulen der grossen und siegreichen römischen Feldherren aufgestellt: der Kaiser ehrte die ruhmreiche Vergangenheit der Republik. Inzwischen war ihm aber ohne Schwertstreich ein neuer Lorbeer zugefallen, indem die Parther die eroberten Feldzeichen des Crassus zurückschickten. Dieses Ereigniss feierte der Kaiser durch ein kleines Heiligthum, das er auf dem Capitol ebenfalls dem Mars Ultor errichten liess. Besonders galt aber seine Verehrung dem Apollo, dem er den Sieg bei Actium zuschrieb. Er liess dem Gott auf dem Palatin einen prachtvollen Tempel von carrarischem Marmor bauen, dessen Einweihung mit grossen Festen gefeiert wurde.

Auch Spiele, die längere oder kürzere Zeit abgestellt waren, gab Augustus dem Volk zurück. So hat er die populäre Feier der Lares compitales, welche Cäsar aus Furcht vor aufrührerischen Volksbewegungen beseitigt hatte, nach der Schlacht bei Actium restaurirt. Namentlich verlieh er aber seiner Herrschaft Glanz durch die Feier der ludi saeculares im Jahre 17 v. Chr. Diese alten Lustrations- und Expiationsceremonien entlehnten den Umständen, unter welchen Augustus sie jetzt wieder aufleben liess, einen neuen Charakter. Apollo Palatinus, nicht mehr die unterirdischen Götter, nahm dabei die erste Stelle ein; die Feier gab den Erwartungen Ausdruck, welche die neue politische und sociale Ordnung erweckte. Das carmen saeculare, das Horaz für diese Gelegenheit dichtete, preist nicht bloss die Götter, sondern ebenso sehr die glorreiche Herrschaft des Augustus und die Hoffnungen, welche sich an dieselbe knüpften.

Die Reform dieses Kaisers beruhte auf der richtigen Erkenntniss, dass der politische Parteikampf, die sittliche Verkommenheit des

grossstädtischen Lebens, die religiöse Indifferenz der Gebildeten noch bei Weitem nicht alle gesunde Kraft der römischen Welt aufgezehrt, im Gegentheil nur bis zu einem gewissen Grad die Oberfläche angetastet hatten. Es war also noch ein gesunder Kern zu finden; die Schichten, wo dieser vorhanden war, mussten hervorgezogen werden. Dies that Augustus; inwiefern ihn persönlich religiöse Motive antrieben, ist Nebensache. Es ist unzweifelhaft, dass der politische Gesichtspunkt für ihn maassgebend gewesen ist. Dass die Pflege der Sittlichkeit und Häuslichkeit, sowie des nationalen Wesens für ihn Geschmackssache war oder wenigstens wurde, ist dabei nicht ausgeschlosssen. Seine Devotion mag auch in manchen Punkten mehr als conventionell gewesen sein; er soll sogar manchen Aberglauben gehegt und, wie manche Herrscher, an seinen Stern geglaubt haben. Daneben werden ihm mehrere skeptische Aeusserungen zugeschrieben. Er gehörte eben dem Geschlechte an, das im Rom der letzten Jahre der Republik aufgewachsen war. Aus demselben Grunde ist es auch zu erklären, dass seine Zeitgenossen sich nicht so rasch zu einem aufrichtigen, energischen Glauben bekehren liessen. Für viele war die Religion unter Augustus mehr oder weniger eine gezwungene Modesache. Die Stimmung dieser Zeit lehrt uns die Litteratur am besten kennen.

Die Regierung des Augustus ist die Blüthezeit der römischen Litteratur gewesen; es genügt zum Beweise die blosse Nennung der Namen: Ovidius, Horatius, Virgilius, Titus Livius, denen wir noch mehrere Andere hinzufügen könnten, sowohl Dichter als Gelehrte. Bleiben wir aber bei diesen vier; sie sind alle bekannt genug, wir können uns daher damit begnügen, ihre Stellung zu der religiösen Bewegung ihrer Zeit kurz zu kennzeichnen. Am fernsten steht ihr Ovid. Er ist nicht bloss ganz Weltmann, sondern in seinen Amores und in der Ars amatoria geradezu der Repräsentant der Sittenverderbniss, gegen welche Augustus einzuschreiten unternommen hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Ovid als Helfer in die Skandale der kaiserlichen Familie hineingezogen wurde, und dass dies die Schuld ist, die er mit hartem Exil im rauhen Tomi büssen musste. Aber nicht bloss gegen die Sitten verstiess seine Poesie; die frivole Behandlung der Göttergeschichten in den Metamorphosen war für den Glauben weit schlimmer als die leidenschaftlichen Angriffe eines Lukrez. Dass ein Mann wie Ovid mit übertriebener Schmeichelei sich dem Herrscher zu nähern suchte und später im Unglück nur unwürdige Klagen fand, wundert uns nicht. Wohl aber nahm es ihn selbst Wunder, dass seine Poesie die altväterliche Religion in den Fasti verherrlichte. Die Be-

deutung des Gedichts als Quelle für unsere Kenntniss römischer Cultgebräuche haben wir bereits gewürdigt; hier erwähnen wir die Fasti nur als Beweis der Gewalt, mit welcher der mächtige Strom der Reformbewegung des Augustus auch die Gegner mit sich fortriss.

Ein ganz anderer Mann als Ovid war Horaz. Auch er war von Haus aus nicht fromm, sondern parcus deorum cultor et infrequens; einer der hellenistisch gebildeten Römer aus der letzten Zeit der Republik. Dieser Mann wurde nun als Roms grösster Dichter für die Reform des Augustus gewonnen. Wir fühlen es ihm aber an, dass er nicht ohne einen gewissen inneren Zwang zum Lobredner der alten römischen Tugend, des stillen Landlebens, der bescheidenen Verhältnisse wurde. Wohl war sein Geist einer praktischen Lebensweisheit und einer sinnigen Betrachtung nicht abhold, und er sah die Vortheile der sittlichen Reformen des Kaisers bald ein. So wurde er nicht ohne Ueberzeugung der Dichter, der sowohl den Kaiser persönlich feierte, als auch dessen Ideen Ausdruck gab. Die ersten Oden des dritten Buchs sind ein förmlicher Tractat der Moral; die Satiren geisseln die gelockerten sittlichen Verhältnisse, in den Epistolae hat er sich ganz der Philosophie zugewandt; freilich hat er sich keiner besonderen Schule angeschlossen, sondern aus allen Systemen nahm er eklektisch ernste Betrachtungen und Vorschriften der Lebensweisheit herüber.

Eine Gemüthsart aber, welche seinen Zwecken diente, fand Augustus am meisten beim Historiker Titus Livius und beim Dichter Virgilius. Beide kehrten sich mit warmer Bewunderung der Vergangenheit zu und schlossen sich aufrichtig dem Streben an, altrömische Gesinnung und Sitte zu erneuern. Es mag nicht ohne Einfluss gewesen sein, dass beide nicht aus Rom selbst stammten, sondern der erste aus Padua, der zweite aus Mantua, wo sie in Kreisen aufgewachsen waren, in welchen der Glaube weniger angefressen war als in der Hauptstadt, und dass wenigstens der zweite in bescheidenen, ländlichen Verhältnissen gross geworden war. Beide, sowohl der Historiker als der Dichter, haben eine feste Ueberzeugung von der welthistorischen Mission des römischen Volks gehabt. Livius, übrigens mehr Geschichtsschreiber als Geschichtsforscher, ist gerade merkwürdig durch die antike Gesinnung, die er zur Schau trägt. Wesentlich dazu gehört das Lob, das er der Gottesfurcht spendet, und der Glaube, den er den Prodigien entgegenbringt. Freilich vertheidigt er wohl die Wunder im Allgemeinen, allzu wunderliche Geschichten theilt er aber nur unter Vorbehalt mit.

Für die Religionsgeschichte kommt aber keine Gestalt des Zeit-

alters des Augustus dem Virgil an Bedeutung gleich. Virgil war der Bildung seiner Zeit nicht fremd geblieben: deutliche Spuren verrathen, dass er sogar der epikureischen Philosophie eine Zeit lang huldigte, und seine Gedichte zeigen in der Behandlung des Materials selbst zu viel fleissige, gelehrte Arbeit. Dennoch zieht ihn sein Geschmack sowohl zum Landleben als zu den populären Sitten und Gebräuchen hin, die er in seinen Werken feiert.

Am vollendetsten treten die Eigenschaften Virgil's in den Georgica hervor, wo er das Landleben mit seinen Beschäftigungen, Ackerbau, Baumzucht, Viehzucht, Bienenzucht, beschreibt. Die Bucolica sind zehn eclogae, Nachahmungen von Theokrit, mit häufigen Seitenblicken auf die Gegenwart. Die Gestalt, welche die Aeneassage in der Aeneis erlangt hat, kennen wir bereits. In allen diesen Werken Virgil's steht die Gottesfurcht obenan. Angeblich preist er den althergebrachten Glauben; factisch sind aber auch seiner Anschauung so viel verschiedenartige, mehr moderne, philosophische Gedanken eigen, dass es unmöglich wäre, eine einheitliche Ansicht von der Religion bei ihm zu finden. Er hat eben sehr verschiedenartige Materialien oft nur rein äusserlich zusammengefügt: die populäre Tradition, die er soviel als möglich seiner Darstellung einflickt, eigene Glaubensansichten, mythologische Erzählungen, die er mit bewunderungswürdiger Keuschheit behandelt, deren Anstössigkeit er aber nicht überall ganz verdecken kann. Die Geistesrichtung Virgil's hat, im Unterschiede von Homer, der oft sein Muster ist, die Aeneis zu einem durchaus religiösen Epos gemacht. Der Held ist pius Aeneas. Gegenstand des Gedichts ist eigentlich die Uebertragung der sacra von Troja nach Lavinium. Diese fortwährende Bezugnahme auf die Vorgeschichte Roms und die Beschäftigung mit den Heiligthümern beraubt die Gestalt des Helden zum Theil ihrer Lebendigkeit und ihres Interesses. Dass er mit seinem Epos nicht bloss die Vorzeit verherrlichen, sondern vornehmlich der Gegenwart predigen wollte, zeigt Virgil am deutlichsten im sechsten Buch, das von der Unterwelt handelt. Hier will er den Glauben an ein zukünftiges Leben und an die strafende und belohnende Gerechtigkeit mit besonderem Nachdruck einschärfen. Discite justitiam moniti et non contemnere divos. So wird er zum Vorläufer Dante's, und uns kann es nicht wundern, dass dieser ihn dichterisch als den Heiden beschreibt, der eine Fackel hinter sich trug, bei deren Licht er allerdings selbst nicht sehen konnte, mit welcher er aber der Nachwelt vorleuchtete. Dies sechste Buch ist aber nicht die einzige Ursache, wesshalb Christen den Virgil oft als den Propheten der Heiden geehrt haben. Die vierte

ecloga schildert beim Anlass der Geburt eines Söhnchens des Consuls Pollio den angeblichen Beginn des goldenen Zeitalters. Die Farben und Züge, deren sich der Dichter hier bedient, erinnern so lebhaft an prophetische Beschreibungen, dass man öfters die Aehnlichkeit als nicht bloss zufällig angesehen hat. Allein das Gedicht enthält nichts, was den heidnischen Erwartungen eines goldenen Zeitalters, welche die Regierung des Augustus besonders wieder belebt hat, nicht entsprechend wäre. Das Zusammentreffen dieser erneuerten Hoffnungen mit der Erscheinung Christi bleibt freilich überraschend. Wir sehen desshalb in Virgil einen Repräsentanten der heidnischen Frömmigkeit, die sich in der Richtung nach dem Christenthum zu bewegte. Das christliche Gefühl, welches im Mittelalter ihn annectirte[1], ist also nicht auf unrichtiger Fährte gewesen.

§ 130. Die Religion der zwei ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit.

Der Kaisercultus bildet in dieser Periode den Mittelpunkt der Staatsreligion. Wir haben diese Verehrung schon mehrfach erwähnen müssen; ihre grosse Bedeutung macht es aber nöthig, hier ihre Hauptzüge im Zusammenhang aufzuführen.

Anknüpfungspunkte hatte der Kaisercult in Rom am Laren- und Manencult, im Orient an der göttlichen Verehrung und dem sklavischen Gehorsam, welche man den Herrschern, namentlich den Ptolemäern, zollte und schon unter der Republik mitunter siegreichen römischen Feldherrn entgegengebracht hatte. Der erste, dem in Rom die Apotheose zu Theil wurde, war Cäsar; nach seinem Tode genoss er göttliche Ehren, und der Senat beschloss selbst, auf der Stätte, wo sein Leichnam verbrannt worden war, ihm einen Tempel zu errichten. In dem nach Cäsars Tode entbrannten Bürgerkrieg liessen sich S. Pompejus und Antonius bei Lebzeiten als Götter huldigen. Die Politik des Augustus haben wir beschrieben. Nach seinem Tode wurde er feierlich consecrirt; Livia und Tiberius bauten ihm einen Tempel. Die Stellung der Kaiser zu der Forderung göttlicher Ehrerbietung ist eine sehr verschiedene gewesen. Einige wie Tiberius

---

[1] Wir erinnern an die Zeilen über Paulus auf dem Grabe Virgil's:

Ad Maronis mausoleum
Ductus, fudit super eum
Piae rorem lacrimae.
„Quem te, inquit, reddidissem,
Si te vivum invenissem,
Poetarum maxime!“

waren hierin sehr maassvoll, andere wie Caligula, der sich zuerst dominus betitelte, kannten keine Schranken. Mehrere standen selbst wohl skeptisch ihrer gegenwärtigen oder zukünftigen Göttlichkeit gegenüber; Vespasian soll sterbend gesagt haben: Deus fio, Caracalla verspottete offen die Consecration seines ermordeten Bruders: sit divus, dum non sit vivus. Im Allgemeinen hat im Laufe der Zeit die Anbetung der Kaiser zugenommen: auf den Münzen weicht der Lorbeer der corona radiata, und später kommt sogar der Nimbus vor. Förmliche Adoration (προσκύνησις) nach orientalischer Weise forderte zuerst Diocletian.

Die Kaiser genossen allgemein schon bei Lebzeiten übermenschliche Ehre. Sie nannten sich Augustus, man redete von ihrem numen, ihrer majestas, ja aeternitas. Die Bildsäulen der Kaiser und kaiserlichen Frauen zeigen sie mit den Attributen verschiedener Götter ausgestattet: als Apollo, als Hercules, als Ceres, als Juno. Von diesen allgemeinen Ehren ist aber der eigentliche Kaisercult zu unterscheiden, der erst nach dem Tode des Kaisers durch die feierliche Consecration begann. Es gab Herrscher, wie Caligula, die bei Lebzeiten göttliche Ehren beansprucht hatten — Caligula's Vorhaben, seine Statue im Tempel zu Jerusalem aufzustellen, veranlasste die alexandrische Judenschaft, ihm eine Gesandtschaft zu schicken, deren Erlebnisse Philo, Legatio ad Cajum, erzählt —, nach ihrem Tode aber die Apotheose nicht erlangten. Nach Augustus wurde zuerst Claudius zum Gott erhoben, nicht ohne dass man die Apotheose des Schwachkopfes verspottete. Auch kaiserliche Frauen wie Livia wurden solcher Ehre theilhaftig; bis zum 4. Jahrhundert hat es ungefähr 37 solcher consecrirter Kaiser und Kaiserfrauen, divi und divae, gegeben. Eine eigenthümliche Erscheinung ist die des Antinous, des phrygischen Lieblings Hadrian's. Antinous hatte sein Leben aufgeopfert, um das seines Herrn zu verlängern; dafür erhob ihn dieser in den Himmel und stiftete ihm einen Cultus, der im ganzen Reiche ungeheuer verbreitet gewesen ist. Zahlreiche Statuen zeigen Antinous als Dionysos.

Die besonderen Priesterthümer, welche den Kaisercult in Rom, in den Municipien und in den Provinzen versahen, haben wir bereits früher genannt. Wir müssen aber das orientalische Institut des Neokorats noch erwähnen. Asiatische Städte, Ephesus voran, hielten in Rom um die Ehre an, specielle Mittelpunkte des Dienstes eines Kaisers werden zu dürfen, dem sie dann prachtvolle Tempel bauen und Spiele einrichten liessen.

Dass die Kaiserverehrung, der die ganze übrige Welt sich fügte, die Ausnahmestellung der Juden im römischen Reiche mit bedingte, ist

bekannt; ebenso, dass sie später zum Prüfstein des Christenthums wurde, da die Christen zwischen der Glaubenstreue und dem Gehorsam gegen das Reich zu wählen hatten. Wie tief aber die Kaiserverehrung eingewurzelt war, geht daraus hervor, dass sogar die Einführung des Christenthums sie nicht sofort beseitigte: noch Constantin, Constans und Valentinian erhielten nach ihrem Tode den Titel divi, wenn auch mit der Einschränkung, welche der christliche Glaube gebot.

Die römische Kaiserzeit ist eine Blüthezeit der verschiedensten Culte gewesen. Zahlreiche und prachtvolle Tempel wurden zum Theil aus Privatmitteln gegründet. Wer keinen Tempel bauen konnte, stiftete ein Bild, was mitunter auch sehr kostspielig war, oder brachte irgend ein anderes Weihgeschenk. Der Bilderdienst stand in dieser ganzen Periode besonders in Blüthe, wobei dann die gewöhnliche Identification des Bildes mit dem numen nicht ausblieb. In der Nähe der Tempel siedelten sich oft Künstler oder Handwerker an, für die der Handel mit Götterbildchen ein sehr einträgliches Geschäft war, wie wir dies von Demetrius in Ephesus lesen (Act 19 23 ff.). Der Luxus bei den Spielen, zu denen mehrere neu hinzukamen, nahm immer zu. Galten diese Schenkungen und Cultusacte zum grössten Theil den Kaisern oder den Göttern, deren Verehrung besonders Modesache war, wie Asklepios, Serapis, Isis u. a., so hatten sich daneben die alten Riten, die Localculte, die Verehrung der Olympier, wie des Jupiter, die ländlichen und populären Götter erhalten. Wie zahlreiche Inschriften und speciell für Griechenland Plutarch und Pausanias bezeugen, hielten die alterthümlichsten und rohesten Gebräuche zum Theil noch Stand. Einige uralte Culte erhielten irgend einen Beigeschmack im Sinne der Gegenwart, wie z. B. die Arvalbrüder stets den Cult der Dea Dia versahen, daneben aber besonders an der Kaiserverehrung Theil nahmen. Die Verhältnisse gestalteten sich im Allgemeinen so, dass man in den Hafenstädten und auch sonst, wo Handel, Bildung und Luxus blühten, wie z. B. in Pompeji, am meisten den neu aufgekommenen fremden Göttern diente, während man auf dem Lande die alten Gebräuche mit zähester Beharrlichkeit weiter pflegte.

Der Weltverkehr dieser Periode hat für die Religion die wichtigsten Folgen gehabt. Beiläufig bemerken wir, dass er in Rom die Verehrung einer neuen, nach dem Muster der alten numina gebildeten Gottheit, der Annona, veranlasste. Man rief sie an um reichliche Zufuhr des Getreides namentlich aus Afrika, woher Rom in dieser Zeit seinen Bedarf an Korn deckte. Aber wichtiger als die Bildung

einer einzelnen Göttergestalt ist die weite Verbreitung, welche manche Culte erlangten, und die damit zusammenhängende Theokrasie. Die Theokrasie hatte in Rom früh angefangen: wir haben auf die Identification griechischer Gottheiten mit italischen schon aufmerksam gemacht. In diesem Zeitalter aber kamen einige grosse Göttergestalten aus dem Orient hinzu, und die Theokrasie dehnte sich auf sämmtliche Provinzen des Reichs aus. Man setzte die Götter aller Nationen neben einander oder erkannte ihre Identität an. So benannte Tacitus die Götter der Germanen mit einer einzigen Ausnahme mit römischen Namen, und Plutarch identificirte ägyptische Götter mit griechisch-römischen. Noch viel mehr als in der Litteratur fand eine derartige Verschmelzung im Leben statt. Besonders wichtig für die Theokrasie waren die römischen Lager, wo Soldaten aus allen Provinzen zusammenlebten, und also die verschiedenartigsten Formen des Glaubens und des Aberglaubens einander begegneten. Es giebt zahlreiche Inschriften, Votivsteine u. s. w., welche bezeugen, dass die römischen Lager Mittelpunkte der Theokrasie gewesen sind.

Die Ursachen der so günstigen Aufnahme fremder, orientalischer Culte in Rom haben Boissier, Friedländer u. A. sehr gut beschrieben, es sind meist dieselben, welche den Eintritt fremder Götter in das Pantheon Roms schon früher veranlasst hatten; sie liegen nämlich zum Theil in der Unzulänglichkeit, zum Theil in der Assimilationskraft der römischen Religion. Es ist leicht ersichtlich, dass die römische Religion manche Bedürfnisse nicht befriedigte. In einer Zeit, wo das persönliche Leben mehr in den Vordergrund trat, suchte nun das Gemüth bei den fremden Culten, was ihm die vaterländische Religion nicht bot. Es schienen dieselben die Menschen den Göttern viel näher zu bringen als die altväterlichen Riten; die Priester dieser Religionen versprachen übernatürliche Kräfte, neue Reinigungsmittel, mysteriöse Weihen; sie kümmerten sich viel mehr als die römischen sacerdotes, die gar keinen Einfluss nach dieser Seite beanspruchten, um die persönlichen Verhältnisse derjenigen, welche zu ihnen kamen; sie imponirten und fesselten die Phantasie, erregten oft die Sinnlichkeit und bewirkten die religiöse Aufregung, welche man suchte. Im Gegensatz zu der Einfachheit des römischen Cultus traten in den prachtvollen Ceremonien der orientalischen Culte allerlei fremde Symbole, Mysterien, Wunder hervor. Hier suchte man ekstatische Hebung des Gefühls oder fand die Seelenruhe in allerlei asketischen Uebungen. Namentlich die Frauen waren diesen fremden Culten ergeben, freilich nicht immer in aller Ehre, da die Tempel nicht selten zu allerlei Unzucht missbraucht wurden, und die fremden Priester

dabei Kupplerdienste leisteten. So wurde im Jahre 19 n. Chr. ein Frevel in dem Isistempel zu Rom verübt, wo der Priester eine achtbare, angesehene Frau einem Ritter, der sich als Gott Anubis verkleidet hatte, preisgab. Tiberius ahndete die Schandthat strenge. Noch in demselben Jahre liess er 4000 Freigelassene, als von ägyptischem und jüdischem Aberglauben angesteckt, nach Sardinien deportiren. Es war nicht das erste Mal, dass man in Rom gegen ägyptische Culte, die gegen das Ende der Republik sogar schon bis auf das Capitol vorgedrungen waren, einschritt. Ueberhaupt trat Tiberius energisch gegen das religiöse Unwesen auf, er beschränkte auch das Asylrecht der Tempel in Klein-Asien, das allzu zahlreichen Missethätern Straflosigkeit sicherte. Den Strom, der die Welt zu den fremden Religionen hinriss, vermochte er aber nicht zu hemmen. Diese leisteten nicht bloss, was die römische Religion nicht leisten konnte, sondern sie schlossen sich dieser auch an. Die fremden Priester traten der nationalen Religion nicht feindlich entgegen, sondern erwiesen ihr die schuldige Ehrfurcht, so dass sie keine Ursache hatte, die fremden Culte als gefährliche Nebenbuhler zu betrachten. Von Anfang an war es römische Politik gewesen, die Götter der besiegten Völker mit zu annectiren; die Religion war in Rom weder exclusiv noch intolerant. So fand jeder fremde Cult in Rom seine Stätte schon bereit; nur wenn er staatsgefährlich wurde oder die gesellschaftliche Ordnung bedrohte, fand man Anlass, gegen ihn vorzugehen.

Die fremden Culte, welche im römischen Reich zu grosser Bedeutung gelangten, stammten sämmtlich aus dem Orient. Es waren ägyptische Culte, das Judenthum und später das Christenthum, der persische Mithradienst und verschiedene syrische Culte. Die Theokrasie, welche unter den ersten Kaisern, ja zum Theil schon in der letzten Zeit der Republik begonnen hatte, erreichte ihren Höhepunkt im 3. Jahrhundert. Namentlich Mithra und die syrischen Götter erlangten erst da ihre volle Bedeutung. Obgleich sie schon früher vorkommen, Mithra zuerst auf einem Denkmal aus der Zeit des Tiberius, wollen wir sie erst im Zusammenhang mit der Religion der späteren Periode behandeln. Die Darstellung der Geschichte des Judenthums in diesem Zeitalter[1], sowie der Geschichte der Entstehung und Ausbreitung des Christenthums liegt ausserhalb unserer Aufgabe, wir werden nur bisweilen auf Berührungspunkte hinzuweisen

[1] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl. (II, 1886, die 1. Aufl. führte den Titel: Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte).

haben. Es bleiben uns also nur die ägyptischen Culte übrig, die, wenn auch schon früher in Rom eingeführt und auch noch später in Ehren, doch in der römischen Welt der zwei ersten Jahrhunderte am weitesten verbreitet waren.

Die Litteratur und die Monumente belehren uns über die Bedeutung der ägyptischen Culte[1]. Fast alle Autoren dieses Zeitalters erwähnen sie öfters. Juvenal beschreibt mehrere Züge ägyptischen Aberglaubens. In dem bunten Göttergemisch, das Lucian verspottet, macht er sich besonders über die thierköpfigen ägyptischen Götter lustig. Am eingehendsten wird der Mythus der Isis und des Osiris von Plutarch behandelt, und sind die Riten beschrieben bei Apulejus, Metamorph. XI. Lafaye hat die Monumente ausführlich beschrieben, sowohl das Isium in Pompeji, als die prachtvollen Tempel der Isis und des Serapis in Rom. Diese Culte blieben nicht auf die Hafenplätze des Mittelländischen Meeres beschränkt, sondern in allen Provinzen des Reiches, in Spanien und Gallien, Germanien und Noricum, Griechenland und Klein-Asien, zeugen Inschriften von ihrer weiten Verbreitung.

Auch diejenigen, die im zweiten Jahrhundert gegen den asiatischen Aberglauben sich spröde verhielten, wie Plutarch und Kaiser Hadrian, erkannten den Isisdienst völlig an. Später pflegten ihn mehrere Kaiser sogar eifrig, wie wir dies von Commodus, Caracalla u. a. wissen. Die Götter ägyptischer Herkunft, welche im Cultus dieser Zeit einen so hervorragenden Platz einnahmen, waren Isis, Serapis, Harpokrates (Horus), Anubis, namentlich die beiden ersteren. Manche ihrer Attribute und Mythen waren dem alten Aegypten entlehnt, ihr Charakter war aber ein ganz anderer geworden. Serapis trat förmlich an die Stelle des Osiris. Beide, ihn und Isis, fasste man pantheistisch als Allgötter[2] auf: Serapis als die Sonne oder den Gott der Götter, Isis als die grosse Mutter, die man mit allerlei Göttinnen identificirte. Sie beherrschten Alles, Erde, Himmel und Meer, oder diese sind sogar aus ihrem Leib gebildet. Schutz, Segen und Weihen erwartete man von ihnen. Sie gaben Orakel, und man feierte ihre Mysterien. Wie ihre Statuen mit Perlen, so überdeckte

---

[1] Von den vielen auf die ägyptischen Culte bezüglichen Werken nennen wir nur G. Lafaye, Histoire du culte des divinités d'Alexandrie, Serapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte depuis les origines jusqu'à la naissance de l'école Néo-platonicienne (1884).

[2] Für Serapis geht dies hervor u. A. aus der Lobrede des Rhetors Aristides und aus Macrob., Saturn. I 20; für Isis aus einem griechischen Hymnus, den man auf der Insel Andros gefunden hat.

man ihre Mythen mit allegorischen Deuteleien, wie der soeben genannte Tractat Plutarch's deutlich zeigt. Gerade dieser universelle Charakter erklärt die weite Verbreitung dieser Götter. Tiefe Speculationen meist pantheistischer Richtung über das göttliche Wesen fanden ihren Anknüpfungspunkt in der Gestalt der Isis, deren Cult andererseits den mannigfachsten Aberglauben nährte. Ihr Dienst fesselte die Sinne durch grossen Pomp und prachtvolle öffentliche Ceremonien und befriedigte das Gemüth durch die geistigen Güter, die er den individuellen Bedürfnissen versprach. Serapis wurde neben Asklepios zum grossen Heilgott, Isis zur Göttin der Weiber in jeder Hinsicht, sie segnete die Ehe und Kinderzucht, forderte aber oft Askese, und auf der anderen Seite wieder förderte sie die sinnliche Ausschweifung.

Die grossen Ceremonien des Isiscultes hat namentlich Apulejus beschrieben. Die erste war die der Einweihung, welche der Diener der Götter erst nach mehreren Reinigungen, Fasten und schweren Prüfungen erhielt. Hatte er diese bestanden, so nahm der Priester ihn öffentlich unter symbolischen Ceremonien und kostspieligen Festen in die Gemeinschaft der Gottheit auf; der Eingeweihte war nun ein dreifach seliger, für den ein neues Leben angefangen hatte. Apulejus schildert nicht bloss die Riten der Einweihung, sondern versucht auch die Stimmung des Mysten dabei zu analysiren. Die zwei grossen jährlichen Feste der Isis feierte man im Lenz und im Herbst. Das eine am 5. März war die Procession mit dem navigium Isidis bei der Eröffnung der Schifffahrt, deren Schutzgöttin Isis ebenfalls war. Das andere fing am 12. November an und dauerte mehrere Tage; es war das Fest von Osiris' Tod und Auferstehung, von der Trauer des Suchens und der Freude des Findens. Ausserdem brachte man diesen Göttern in ihren Tempeln einen täglichen Dienst entgegen und widmete ihnen sogar als Hausgenien einen häuslichen Cult. Die verschiedenen Attribute des Isisdienstes, das sistrum oder Klapperblech, das heilige Nilwasser zur Besprengung, ferner die leinenen Kleider und die speciellen Speiseverbote haben die verschiedensten Deutungen erhalten. Im Allgemeinen sehen wir, dass der Isisdienst vermöge der Combination alter Riten, die kleinasiatischen und ägyptischen, wie griechischen mystischen Culten entnommen waren, mit neuen Gedanken dem Geiste dieser Periode durchaus entsprach.

Es hat kaum je eine wundersüchtigere Zeit gegeben als die der römischen Kaiser. Obgleich die alten Bestimmungen der XII Tafeln gegen die Magie noch nicht ganz vergessen waren, und z. B. Apulejus sich des Verdachts der Magie zu erwehren suchte, so blühte doch allerlei Gaukelei und geheime Kunst im Orient wie in Rom. Wunder-

thäter wie Apollonius von Tyana gelangten schon im 1. Jahrhundert zu Ruhm und Ansehen. In Rom fanden allerlei Betrüger eine reiche Erwerbsquelle in der Leichtgläubigkeit des Publicums, das sie durch allerlei Künste täuschten. In den höchsten Ständen und unter den Kaisern hegte und pflegte man allerlei Aberglauben und ehrte man die fremden Priester, welche mystische Weihen und magische Ceremonien vornahmen. Allerlei Beschwörungen und Zaubermittel kamen in Gebrauch, sowohl zur Abwehr von Uebeln als zur Erlangung von Gütern oder zur Schädigung von Feinden.

Wie die Magie, so war auch die Divination in allerlei neuen und alten Formen sehr verbreitet. Die altrömischen Auspicien blieben bestehen, hatten aber wohl etwas von ihrem Ansehen eingebüsst und genügten jedenfalls den Bedürfnissen des Privatlebens nicht. Dafür gelangten die sortes, ebenfalls eine altitalische Form der Mantik, zu grösseren Ehren. Das alte Orakel in Delphi, das eine Zeitlang zwischen Nero und Trajan verstummt war, ertheilte zwar immer noch Antworten; doch es hatte seine Blüthezeit hinter sich, und Plutarch klagt über seinen Verfall. Dagegen traten andere Formen und Orte der Mantik mehr in den Vordergrund. Zuerst die Astrologie. Orientalische Wahrsager, in Rom allgemein als Chaldäer bezeichnet, gewannen mit der Berechnung der Constellationen und der Stellung der Nativität Geld und Einfluss. Auch das Einschreiten gegen diese Mathematici oder die Warnungen vor ihren Betrügereien verfehlten ihren Zweck. Schon unter Augustus verfasste Manilius im festen Glauben an die Wahrheit dieser Berechnungen sein astronomisches und astrologisches Gedicht. Neben den Sternen glaubte man in dieser Zeit allgemein an die Träume. Selbst ein so ungläubiger Mann wie der ältere Plinius wagte es nicht, die Vorbedeutung durch Träume zu leugnen. Zahlreiche Beispiele beweisen, wie grossen Einfluss bedeutungsvolle Träume damals hatten. Die symbolische Erklärung der Traumgesichte entwickelte sich zu einer förmlichen Wissenschaft, welche Artemidor unter den Antoninen in seiner griechisch verfassten Oneirokritik zuerst systematisch zusammenfasste. Namentlich aber ertheilten die gesuchtesten Orakel, wie die des Asklepius, des Serapis, des Mopsus u. a., ihre Auskünfte im Traume, durch Incubation. Meist ging man sie um Heilung an. Ein treffendes Bild des religiösen Unwesens der Zeit giebt uns Lucian's Erzählung über Alexander von Abonoteichos, den Betrüger, der durch die Stiftung eines Traumorakels des Heilgottes Asklepios unter dem Symbol der Schlange sich einen sehr grossen Anhang verschaffte, und selbst den Rutilianus, einen angesehenen Römer zur Zeit Marc Aurel's, zu bethören wusste.

Die Heilgötter waren, wie z. B. Serapis (Osiris), oft zugleich Todesgötter; in ihrem Dienst suchte man ein Geleit nach dem Jenseits und eine Hoffnung für die Zukunft. In der Traumsymbolik des Artemidor wechseln die Gedanken Heilung und Tod oft miteinander. Während die Platoniker den Unsterblichkeitsglauben kräftig bejahten, liessen Andere, wie der Arzt Galen, Quintilian, Tacitus, die Frage nach der Immaterialität und Fortdauer der Seele unentschieden, während Plinius der ältere sie entschieden und heftig verneinte [1]. Den verschiedenen Ansichten der Philosophen entsprachen verschiedene Stimmungen im Publicum. Im Allgemeinen war der Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode lebendig, und manche mythologische Darstellungen auf Sarkophagen deuten symbolisch das Schicksal der Seele im jenseitigen Leben an. Dennoch geben sich auch in manchen Grabschriften materialistische Ansichten des Lebens, das man geniessen will, ohne sich um die Zukunft zu kümmern, kund. Securitati, somno aeterno und dergleichen, ja sogar scherzhafte oder obscöne Darstellungen und Aeusserungen findet man auf den Gräbern. Mehrere Inschriften enthalten die Versicherung, mit dem Tode sei das Dasein beendet, andere die Aufforderung, sich des Weins und der Liebe zu freuen, weil nach dem Tode nichts mehr sei. Diesen ungläubigen Ausdrücken steht aber eine weit grössere Anzahl religiöser Grabschriften und Symbole gegenüber. Freilich mag hier Manches, wie das D(iis) M(anibus), das selbst auf christlichen Gräbern vorkommt, conventionell gewesen sein, und insofern beweisen ungläubige Grabschriften mehr als gläubige. Es giebt auch manche, die weder zur einen, noch zur anderen Kategorie gehören, sondern bloss der Liebe der Angehörigen und dem Schmerz der Trennung Worte leihen.

Eine eigenthümliche Erscheinung der Kaiserzeit waren die schon im ersten Jahrhundert durch einen Senatsbeschluss autorisirten collegia funeraticia. Es waren Vereinigungen von meist kleinen Leuten, Sklaven, Freigelassenen u. a., die mittels eines regelmässigen Beitrags ihren Mitgliedern ein gemeinschaftliches (in besonders dafür eingerichteten Columbarien) oder jedenfalls ein ordentliches Begräbniss sicherten. Die Mitglieder dieser Sterbekassen hielten regelmässige Zusammenkünfte, bei festlichen Gelegenheiten gemeinschaftliche Mahlzeiten. Zuweilen bildeten sie zugleich als cultores Dei eine Genossenschaft zur Verehrung irgend einer bestimmten Gottheit, wie dies der Fall war mit dem Verein der Diener der Diana und des Antinous, der unter Hadrian entstand. Im Einzelnen kennen wir weder die Einrichtungen noch die

[1] Histor. Nat. VII 188—191.

Anschauungen, welche in diesen Kreisen herrschten. Sie mögen wohl sehr verschieden gewesen sein, entsprechend der Verschiedenartigkeit der religiösen Strömungen in den unteren Schichten der Gesellschaft. Auch konnte die Form dieser autorisirten Gemeinschaften von allerlei religiösen Gemeinschaften benutzt werden: gewiss leistete sie auch der Verbreitung des Christenthums Vorschub.

§ 131. Denker und Lehrer.

Die Bildung unter den römischen Kaisern war eine vielseitige, der Philosophie fehlte es aber an Tiefe und Originalität. Es hat Gelehrte gegeben, welche wie der ältere Plinius und Plutarch so ziemlich das ganze Wissen ihrer Zeit beherrschten; die lateinische Litteratur hat in dieser Zeit noch namhafte Autoren aufzuweisen, die griechische im zweiten Jahrhundert eine Renaissance erlebt, die Rhetorik ihre grösste Blüthezeit gefeiert; auch die Philosophie hat einen grossen Einfluss ausgeübt, aber eine einseitig praktische Richtung befolgt. Die Probleme der Logik und der Physik blieben meist im Hintergrund, man wandte sich ganz der Ethik zu und suchte aus den verschiedenen Systemen eklektisch dasjenige zusammen, was sich praktisch im Leben verwenden liess. Allerdings war die Folge davon, dass man mit den philosophischen Gedanken wirklich Ernst machte. Was Cicero noch als eine Ausnahme verzeichnete, dass man sich nämlich mit der Philosophie beschäftigte non disputandi causa, sed ita vivendi, war in dieser Zeit die Regel. Die Philosophie ward zur Lehrerin des Lebens, zur Trösterin im Leid: merkwürdig ist die Litteratur der Trostschriften, in welchen Seneca und Plutarch, wie schon früher Cicero, philosophische Gründe zusammensuchten, um den eigenen Schmerz oder die Trauer ihrer Angehörigen und Freunde zu lindern. In dieser Zeit war die Philosophie wirklich, wie Ficinus sie Jahrhunderte später nannte, nihil nisi docta religio. Daher muss die Religionsgeschichte auf diese Rolle der Philosophie näher eingehen.

Die äussere Stellung der Philosophen war sehr verschieden und nicht immer ungefährdet. Ihr Einfluss erweckte bei manchen Cäsaren Verdacht; den Tyrannen sind die Ideologen immer unbequem. In den aristokratischen Kreisen der Opposition unter Nero gingen stoische Grundsätze und republikanische Sympathien Hand in Hand; selbst Vespasian ergriff Maassregeln gegen die Philosophen, und Domitian verbannte sie aus Rom. Nach ihm fand ein förmlicher Umschwung auch in dieser Hinsicht statt: mit Marc Aurel bestieg die Philosophie den Thron, und die Philosophen kamen zu hohen Ehren.

In einer Zeit, wo alle Stände Hülfe und Rath bei der Philosophie

suchten, waren natürlich die äusseren Umstände der Philosophen sehr verschieden: neben dem reichen Minister Nero's, Seneca, steht der freigelassene Sklave Epiktet. Auch gab es Viele, die durch die Philosophie für ihren Unterhalt sorgen mussten, und es entstand also neben der freien, meist schriftstellerischen Wirksamkeit eines Seneca und eines Plutarch das Amt des Philosophen. Die Litteratur dieser Zeit zeichnet uns das Bild des Philosophen in den verschiedensten Verhältnissen und zwar zuerst als Hausfreund. Manche vornehmen Familien hielten sich einen Hausphilosophen als geistigen Berather und Erzieher der Jugend. Von der unwürdigen Behandlung, welche ein solcher Beichtvater oder Hauscaplan oft erfahren musste, hat Lucian ein grelles Bild entworfen. Merkwürdig bleibt es immerhin, dass so viele vornehmen Leute dieser Zeit das Bedürfniss nach geistiger Führung fühlten. Sogar in die Provinz nahm man seinen Beichtvater oft mit. Mehrere Beispiele zeigen uns, dass man, um sich auf den Tod vorzubereiten, seinen Philosophen rufen liess und in den letzten Augenblicken sich mit ihm über die Natur der Seele und die Trennung von Geist und Körper unterhielt. Diese individuelle Seelenleitung war aber nicht beschränkt auf die Wirksamkeit der Philosophen, die zur Clientel vornehmer Häuser gehörten; manche schöne und freie Verhältnisse sind diesem Bedürfniss entsprossen; so blieb Marc Aurel seinen Lehrern herzlich dankbar, und Seneca beschäftigte sich eingehend mit dem Seelenheil derjenigen, die ihn um Rath und Hülfe angingen; in den Briefen ertheilt er dem Lucilius Belehrungen über allerlei Fragen, in De tranquillitate animi bekämpft er das taedium vitae seines Freundes Serenus, in De vita beata belehrt er seinen Bruder Gallio u. s. w. Der Gesichtspunkt, unter dem Seneca dieses Verhältniss betrachtet, ist der einer Krankenstube oder eines Spitals, der Philosoph ist der Arzt der Seele.

Unabhängiger als die Stellung der Hausphilosophen war die der Lehrer an den öffentlichen Schulen oder der wandernden Redner. In Rom, in Athen, sogar in kleineren Städten, wie Nikopolis in Epirus, wo Epiktet lehrte, nachdem er in Folge des Edicts Domitian's Rom hatte verlassen müssen, hielten Männer, wie Musonius, Epiktet, Plutarch, Apulejus und viele andere, Vorträge, meist um die erwachsene Jugend in die Philosophie einzuführen. Freilich rügt die Litteratur dieser Periode auch an dieser Thätigkeit starke Schattenseiten. Die Lehrer forderten von ihren Schülern Geld und suchten desshalb zum Theil durch rhetorische Künste, Wortschwall und Schmeichelei eine grosse Zuhörerschaft anzulocken und zu fesseln. Aber auch die Schüler vereitelten oft den Zweck des Unterrichts, indem sie ohne Vorbildung

und Ernst in die Schule liefen, bloss um die Zeit zu vertreiben, wie man ins Theater geht oder den Rhetor declamiren hört. Trotz dieser Schäden haben aber mehrere Philosophen mit diesen öffentlichen Vorträgen eine sittlich erspriessliche Thätigkeit entwickelt; wir wissen dies namentlich von Epiktet durch seinen Schüler Arrian. Dass es sich bei diesem Unterricht nicht um theoretische, sondern um sittliche Bildung handelte, beweist u. A. die Beschreibung des Musonius von der Wirkung, welche die Rede des Philosophen beim Schüler, der sich im Gewissen gepackt fühlt, hervorbringt[1].

Den tiefgreifendsten Einfluss übten die Philosophen in dieser Periode als Volksprediger aus. Eigentlich kommen hierbei bloss die Cyniker in Betracht. Nicht allein durch ihre Reden, welche man oft mit Kapuzinerpredigten verglichen hat, sondern durch ihr ganzes Leben waren diese „Bettelmönche des Alterthums" Lehrer und Erzieher ihrer Zeitgenossen. In dieser Periode gelangte der Cynismus zu einer weit grösseren Bedeutung, als er sie je im alten Griechenland besessen hatte. Der Cyniker war ein Mann, der ohne Besitz wie ohne Familie, frei im Leben wie im Tode, alle Menschen in freimüthiger Rede warnte und ermahnte, ein Herold und Bote der Götter, ein Bruder aller Menschen, deren Seelenheil er auf dem Herzen trug. So beschrieb ihn in idealem Licht Epiktet[2] als einen Aufseher der übrigen Menschen, der, einem göttlichen Ruf folgend, Allen durch Rede und Beispiel den Weg des Heils zeigte. Für den grossen Einfluss der Cyniker bringt die Geschichte mehrere Beispiele. So war im ersten Jahrhundert in Rom eine der bekanntesten Persönlichkeiten der Cyniker Demetrius, der grosse Summen, die Caligula ihm anbot, mit Hohn zurückwies, mit dem Thrasea sich in seiner letzten Stunde unterhielt, der endlich auch Vespasian entgegentrat; dieser wollte aber den „bellenden Hund" nicht tödten. Das Schmähen der Kaiser gehörte fast zum Amt des Cynikers, so wagte es einer sogar, Titus wegen der Berenice öffentlich zu schelten. Es gab aber neben guten auch manche schlechte Cyniker, die, unverschämt und eitel, eigennützig und betrügerisch, die äusseren Kennzeichen des Cynikers, langen Bart und Stock, zur Schau trugen, um die Leute zu prellen und sich selbst zu mästen. Ein besonders gehässiges Licht fällt auf diese Volksprediger bei Lucian, der bloss für den Athener Demonax eine Ausnahme macht. Am heftigsten verfolgte Lucian den Peregrinus Proteus, dessen ganzes Leben er als eine Reihe von Schandthaten beschreibt und dessen

[1] Bei Gellius, V 1, 3.
[2] Arrian, Diatrib. III 22.

Selbstverbrennung in Olympia er verspottet. Die Erzählung Lucian's über das Lebensende des Peregrinus ist sehr verschieden beurtheilt worden, namentlich die Frage, wie die Episode von Peregrinus' Zugehörigkeit zu den kleinasiatischen Christengemeinden aufzufassen sei. Aubé und Hausrath haben geglaubt, die Bekämpfung des Christenthums sei dem Lucian Hauptsache und das Lebensende des Peregrinus eine Parodie des christlichen Martyriums. Allgemeiner verbreitet ist die Ansicht, dass die Pfeile Lucian's hier wie öfters in erster Linie gegen die Cyniker gerichtet sind. Jedenfalls darf man den Streitschriften Lucian's viel weniger Glauben schenken, als der idealisirenden Beschreibung Epiktet's. Gewiss gab es unter den Cynikern manche falschen Brüder und Betrüger, gegen Lucian's Zeugniss ist aber die Bemerkung von Bernays zutreffend, „dass die Spötter so sehr wie die Fanatiker in blinde Ungerechtigkeit verfallen können“ [1].

In dieser Periode gaben sich in der Philosophie die verschiedenartigsten Bestrebungen kund. Im Allgemeinen waren wohl die Strömungen im religiösen Leben und in der Philosophie, welche sich dem Leben so nahe wie möglich anpasste, dieselben. Wie sich die Denker mit der Fortuna viel beschäftigten (Lucan, Plutarch u. A.), so war auch im ausgehenden Heidenthum der Tychecult verbreitet. Als letzte Blüthe der philosophisch-religiösen Mythenbildung nennen wir aus dieser Zeit das sinnige Psychemärchen, worin Apulejus ein aus Indien entlehntes Motiv im Geist seiner Zeit umbildete. Der Restauration des Glaubens und der Herrschaft mancher Formen des Aberglaubens entsprach eine supranaturalistische Richtung und ein mystischer Zug in der Philosophie, der Theokrasie die synkretistische und eklektische Vereinigung von Anschauungen verschiedener Herkunft. Dennoch muss man sich hüten, die Thatsachen, die mit dieser allgemeinen Charakteristik nicht im Einklang stehen, zu übersehen. Es hat auch in den zwei ersten Jahrhunderten Ungläubige und Spötter gegeben, wie den eben genannten Lucian, wie Plinius den Aelteren, wie die Epikureer. Plinius der Aeltere vereinigte mit einer energischen Leugnung der Götter und der Unsterblichkeit eine gewisse religiöse Ehrfurcht vor der Natur, dem Weltall und war sogar von Aberglauben und Leichtgläubigkeit durchaus nicht frei. Der Epikureismus war im Abnehmen, in der Kaiserzeit hat diese Richtung keine namhaften Vertreter gehabt; dennoch citirt Seneca in seiner Correspondenz vielfach Sprüche Epikur's als eines sehr verehrten Meisters; Epiktet und Plutarch finden es angemessen, die Epikureer nachdrücklich zu bekämpfen,

[1] J. Bernays, Lucian und die Cyniker (1879).

und Lucian erwähnt sie lobend, weil sie die Künste des Betrügers von Abonoteichos durchschauten.

Was nun den zweiten Punkt, den synkretistischen und eklektischen Standpunkt der Lehrer dieser Zeit anbelangt, so ist richtig, dass Seneca allerlei sacrarum opinionum conditores, sogar Epikur hoch verehrte, dass man in den Kreisen der Stoiker Sokrates und Diogenes neben Zeno und Chrysippus stellte, dass der Stoiker Epiktet die Cyniker über die Maassen lobte; dagegen bekämpften sowohl Epiktet als Plutarch gegnerische philosophische Schulen: der erstere die skeptischen Akademiker und die Epikureer, der zweite nicht bloss die Epikureer, sondern auch die Stoiker. Es ist interessant, die Gründe dieser Polemik, die mehrere Hauptstücke Arrian's und mehrere Tractate Plutarch's füllt, kennen zu lernen, namentlich die, welche der Platoniker Plutarch gegen die Stoiker geltend macht. Hier sehen wir, wie dem Glauben dieser Zeit die Vertheidigung der Religion in der Weise der Stoa nicht mehr genügte. Die Stoiker lösten die Götter in Abstractionen von Naturkräften oder von Leidenschaften auf; sie verschlossen sich die Möglichkeit einer richtigen Fassung der ethischen Probleme, indem sie eine allgemeine Ordnung und Nothwendigkeit annahmen, die keinen Platz für die Erkenntniss des Bösen in der Welt und für die menschliche Freiheit liess, sie machten einen zu starken Unterschied zwischen den wenigen Idealwesen und dem grossen Haufen der Thoren. Dies sind einige der Hauptbedenken, welche Plutarch gegen die Stoiker hegt, welchen er übrigens so viel Seitenhiebe als möglich zu versetzen nicht versäumt.

Der Stoa gehörten in diesem Zeitalter viele einflussreiche Männer an. Wir haben Seneca, Musonius, Epiktet, Marc Aurel schon erwähnt. Die besten Vertreter der Litteratur und Gesellschaft unter Nero waren stoisch beeinflusst, so Lucan, Persius u. A. Im Stoicismus dieser Periode traten die philosophischen Lehrsätze in den Hintergrund. Man kann sich daher nicht wundern, hier Ausdrücke zu finden, welche eigentlich zu dem System nicht passen. Sogar Epiktet meinte, es sei müssig sich in die Schriften Chrysipp's zu vertiefen, man solle die Weisheit im Leben bethätigen. Allerdings hat Seneca mehrere Fragen der Schule behandelt, und Plutarch die stoischen Dogmen angegriffen; bei beiden aber fällt die wenig philosophische Haltung der Discussion und die praktische Wendung auf, welche den Fragen gegeben wird. Es war den Stoikern dieser Zeit ausschliesslich um die Bildung eines hohen, fast unerreichbaren Tugendideals zu thun. So hat Epiktet den ächten Stoiker beschrieben als eine äusserst seltene Erscheinung, als den Mann, der immer glücklich und stark bleibt

in aller Trübsal und ohne Leidenschaften schon in dieser sterblichen Hülle zum Gott wird [1]. Daher auch die tägliche, genaue, ja peinliche Selbstprüfung, welche Seneca immer wieder anempfahl, und Marc Aurel durchführte. Nie sind die Pflichten der sittlichen Selbstbetrachtung und der Werth des inneren Lebens mit mehr Ernst anerkannt worden als durch diese Männer. Freilich zog die Religion dabei den Kürzeren. Seneca erwartete Alles von der eigenen sittlichen Anstrengung; sibi fidere und fac te ipse felicem waren seine Losungsworte. Die Bestimmung der Gottesidee war diesen Moralisten äusserst gleichgültig: ob man von deus, von mens universi, von fatum, von natura, von mundus, von providentia rede, ist nach Seneca einerlei; auch Marc Aurel schwankte zwischen verschiedenen Bestimmungen der Gottesidee und fand zuletzt die Sache von untergeordneter Bedeutung. Wirklich tief religiöse Töne hört man nur dann und wann von Epiktet, der es als seine Lebensaufgabe betrachtete, Gott zu loben; was sollte der alte Krüppel auch anderes thun? [2] Dasselbe, was wir von der Gottesidee sagten, gilt auch von dem Unsterblichkeitsglauben. Seneca bejahte diesen Glauben noch, obgleich auch er Zweifel durchblicken liess, Epiktet und Marc Aurel neigten beide zur Verneinung. Die stoischen Moralisten waren eigentlich die ächten Vertreter und Förderer der religiösen Restauration nicht. Sollte das Heidenthum als Religion noch fortbestehen oder wieder aufleben, so brauchte es andere Stützen. Diese fand es in der Erneuerung des Pythagoreismus und des Platonismus.

Der Neopythagoreismus hat sich, wie wir sahen, als eine besondere Lehr- und Lebensweise schon im Anfang der Kaiserzeit mit den Sextiern in Rom eingebürgert. Er bereitete dem Neoplatonismus den Weg, wie der alte Pythagoreismus zur Bildung Plato's mitgewirkt hat. Im Anfang standen diese Richtung und die Stoa einander nicht feindlich gegenüber, wie denn Seneca den Einfluss der Neopythagoreer anerkannte, im zweiten Jahrhundert schieden sich aber ihre Wege immer mehr. Freilich war auch im zweiten Jahrhundert der Neoplatonismus noch erst im Werden begriffen: die Vereinigung aller möglichen griechischen, orientalischen und ägyptischen Anschauungen und Ceremonien, die Ausbildung eines speculativen und mystischen Systems, verbunden mit der Pflege von allerlei magischen Künsten, gehört erst einer späteren Periode an. Die Platoniker des zweiten Jahrhunderts waren verhältnissmässig nüchtern, übten Kritik

[1] Arrian II 19.
[2] Arrian I 16; vgl. auch I 14 u. s. w.

und hatten auf eine rationelle Fassung der Probleme nicht verzichtet. Dies gilt namentlich von Plutarch, von dessen Hand wir eine interessante Schrift gegen den Aberglauben (δεισιδαιμονία) besitzen. Der Aberglaube besteht in der Meinung, die Götter seien furchtbar und thäten Böses; Plutarch achtet ihn in seinen Folgen noch gefährlicher als den Unglauben. Dennoch hat Plutarch die ersten Schritte auf dem Wege zur Mystik gethan, indem er das Kriterium der Wahrheit in einer inneren Erleuchtung durch die Gottheit fand, das göttliche Wesen als für das Denken unerreichbar darstellte und ein besonderes Organ für die Gotteserkenntniss im Menschen annahm. Auch Maximus von Tyrus, der über die Idole schrieb, und Apulejus, der so viel disparaten Gedankenstoff zusammenfügte, sind noch nicht zu den Neuplatonikern im eigentlichen Sinn zu rechnen. Das Streben dieser Denker war, einerseits die religiöse Tradition, sowohl die Mythologie als die Culthandlungen, beizubehalten und zu vertheidigen, andererseits sie so zu erklären, dass sie einer reineren und würdigeren Anschauung des göttlichen Wesens nicht im Wege stünden. In der Bildung von theologischen und religiösen Gedanken waren die Platoniker desshalb weit fruchtbarer als die Stoiker. Während diese das Humanitätsideal läuterten und die sittliche Idee der Tugend entwickelten, beschäftigten sich jene mit der Läuterung der Gottesidee, mit dem Werth der religiösen Ueberlieferung, der Art der göttlichen Offenbarung und dergleichen Problemen. Manche Fragen drängten sich beiden Richtungen auf, wie die nach der theoretischen Erklärung und praktischen Behandlung der Uebel in der Welt, was sowohl die oben erwähnten Trostschreiben, als mehrere wichtige Anläufe zu einer wissenschaftlichen Theodicee veranlasste. Wir kommen auf diese Schriften näher zu sprechen, indem wir jetzt die interessantesten Gestalten unter den Denkern und Lehrern dieses Zeitalters individuell vorführen.

Zuerst begegnen wir dem L. Annäus Seneca (± 4 v. Chr. — 65 n. Chr.). Schon unter Caligula Senator, unter Claudius zu einem achtjährigen Exil auf Corsica verurtheilt, von Agrippina zurückgerufen, um Nero zu erziehen, später dessen Minister, kam er endlich bei der pisonischen Verschwörung mit den aristokratischen Gegnern der Tyrannei um. Ueber seine Schriften, unter welchen die Briefe an Lucilius einen wichtigen Platz einnehmen, giebt die Litteraturgeschichte Auskunft. Ueber sein Leben sind die Acten noch nicht geschlossen, namentlich seine Mitschuld am Mord Agrippina's und seine ganze Stellung zum neronischen Regiment werden noch heute verschieden beurtheilt. Hier haben wir bloss die Grundstimmung

seiner Schriften zu berücksichtigen. Darin tritt uns kein Mann von grosser Charakterfestigkeit entgegen. Er macht den Eindruck, als wenn er sich selbst eben so gut wie die Anderen ermahnte, er ertheilt ärztlichen Rath, während er sich selbst noch unter die Siechen, jedenfalls erst unter die Halbgenesenen rechnet. Es ist ihm eine überaus schwierige Sache, in der Tugend standhaft zu bleiben, die Krankheiten und Gefahren der Seele aber weiss er mitunter treffend zu beschreiben. Merkwürdig ist bei ihm das Gefühl der allgemeinen Sündhaftigkeit oder wenigstens Schwäche im Guten, neben der Ueberzeugung von der Natürlichkeit der Tugend, während das Laster erst als etwas Fremdes hinzutritt. Es herrscht daher ein unlösbarer Widerspruch zwischen Seneca's tiefem Gefühl der menschlichen Schwachheit und den Mitteln, welche er zur Heilung anpreist: Vertrauen auf sich selbst oder Sichvergegenwärtigen eines grossen und guten Mannes, in dessen Gesinnung man sich hineinversetzt. Am sauersten wird es ihm aber, sich mit dem Gedanken des Todes zurecht zu finden. Er hält am Leben und an seinen Gütern krampfhaft fest, lebt aber in einer Zeit, wo die Unsicherheit aller Dinge, die ja von der Willkür eines wahnsinnigen Tyrannen abhingen, ihren Höhepunkt erreicht hatte. Daher die vielen Reflexionen und schönen Maximen, durch welche er sich vorbereitet auf den Verlust Alles dessen, woran sein Herz hängt. Er erinnert sich selbst: nemo cum sarcinis enatat, er schildert die Seele, wie sie zufrieden und veredelt aus dem Leben scheidet, er mahnt, die vielen Bande, die an diese Erde fesseln, allmählich zu lockern, er stärkt sich mit dem Glauben an die Unsterblichkeit und nennt den Todestag aeterni natalis. Wir empfangen aber den Eindruck, dass keines dieser Mittel ganz und auf die Dauer hilft. Seneca's Philosophie bleibt die Philosophie der Furcht, wie man denn in den Tagen des Terrorismus der französischen Revolution seine Sprache den Verhältnissen ganz entsprechend fand. Wirklich scheint uns Seneca's Ton in gewöhnlichen Verhältnissen ermüdend, überspannt, und der Gegensatz dieser Kraftsprache zu der schwachen Seele, die dahinter steckt, berührt peinlich.

Seine übermässige Liebe zum Leben hat Seneca gezwungen, sich fortwährend mit dem Gedanken an den Tod zu tragen, und die Vorbereitung auf diesen als einen Hauptzweck der Philosophie hinzustellen. Doch kennt er Fälle, in welchen der Tod erwünscht ist, ja Umstände, die den Selbstmord erlauben, nämlich, wenn dem Leben alle geistigen Bedingungen entzogen sind, und man bloss noch zum Leiden sein Dasein fristet. Uebrigens hat Seneca sich auch an das Problem des Leidens gewagt, am eingehendsten im Tractat de Pro-

videntia, sive quare bonis viris mala accidant, quum sit providentia. Die stoische Weltanschauung giebt dafür die Erklärung, Alles im Universum, wie in allen Theilen desselben geschehe der Natur gemäss, sei also gut. Diese stoische Antwort genügt aber Seneca nicht völlig, daneben hat er dem Leiden eine ethische, pädagogische Bedeutung zuerkannt: calamitas virtutis occasio, die Gottheit macht den edlen Mann durch diese Zucht noch edler, die Geisteskraft, welche ein Cato im Uebel bethätigt, ist ein göttliches Schauspiel, das Leben ohne Leiden ist, nach dem Wort des Cynikers Demetrius, nur ein mare mortuum.

Die beste Seite an Seneca ist gewiss seine reine Begeisterung für die Idee der Humanität. Nero, von dem er im Anfang so viel erwartete, legt er als Regierungsprogramm ein Bekenntniss in den Mund das die grösste Menschenliebe athmet[1]. Von Seneca rührt das berühmte Wort her: homo res sacra homini[2], womit er dem Greuel entgegentrat, dass Menschen aus Scherz und zum Schauspiel getödtet wurden. Er ist der erste gewesen, der ohne Rückhalt die Gladiatorenspiele verurtheilte und seine Verachtung für diejenigen, welche sich daran ergötzten, offen aussprach. Ebenso wie er Achtung vor dem Menschenleben predigte, lehrte er die Gleichheit der Menschen ihrer Natur nach und in ihrem Verhältniss zur Philosophie. So trat er für die Sklaven ein, predigte, dass man in ihnen das Menschliche erkennen und ehren sollte, erzählte manche treffenden Beispiele von Tugend und Grossmuth bei Sklaven und erinnerte daran, dass viele Vornehmen Sklaven ihrer Laster und manche Sklaven Freie durch ihre Tugend seien[3].

Zuletzt werde hier noch die vielfach ventilirte Frage von dem Verhältniss Seneca's zum Christenthum erörtert[4]. Schon früh fiel der christliche Ton der Schriften Seneca's auf. Die Kirchenväter betrach-

---

[1] De Clementia I.

[2] Epist. 95 vlg. Ep. 7.

[3] Ep. 47, De Benef. III 18—28.

[4] Zuletzt wurde diese Frage ausführlich behandelt von J. Kreyher, L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum (1887), wo auch die Litteratur, sowohl die allgemeine, als die, welche dieses Problem für sich erörtert, verzeichnet ist. Unter den aufgezählten Werken fehlt aber: Ch. Aubertin, Sénèque et St. Paul. Étude sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre (3. éd., 1872). Auf eine bessere Bahn, als die durch Kreyher eingeschlagene, ist die Untersuchung wieder gelenkt worden durch W. Ribbeck, L. Annaeus Seneca der Philosoph und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenthum (1887); hier werden mit Recht die christlichen Beziehungen geleugnet und der Einfluss der heidnischen Philosophen untersucht.

teten ihn als einen Mann, der oft die Erkenntniss der Wahrheit streifte, saepe noster; in diesem Sinn äusserten sich Tertullian, Lactanz und Augustin; der letztere kannte schon einen Briefwechsel zwischen dem heidnischen Philosophen und dem Apostel Paulus. Hieronymus zählt Seneca förmlich unter die christlichen Heiligen. In den äusseren Umständen liegt die Möglichkeit vor, dass Seneca und Paulus einander gekannt haben. Gallio, vor dessen Richterstuhl Paulus in Korinth geschleppt wurde (vgl. Act 18 12 ff.), war Seneca's Bruder; dass in Rom der Minister Nero's von dem Process des Paulus Kenntniss erhielt, ist sogar wahrscheinlich. Dazu kommen zahlreiche biblische Anklänge in Seneca's Schriften und, einmal auf dieser Fährte, kann man noch zahlreiche und höchst merkwürdige Spuren dieser Beziehungen finden, wie das Buch Kreyher's zeigt. Man hätte aber schon nach der Kritik dieser Sage durch E. Westerburg[1] einsehen sollen, dass man es hier mit einer höchst undankbaren und unerspriesslichen Frage zu thun hat. Die zahlreichen Parallelen, die Kreyher nochmals, nachdem es schon mehrfach geschehen war, nur etwas vollständiger zusammengestellt hat, enthalten lauter Vergleichungspunkte, die so oberflächlich und allgemein sind, dass sie für eine litterarische Abhängigkeit nicht das Geringste beweisen. Die 14 Briefe des Briefwechsels zwischen Paulus und Seneca, die wir kennen, sind so albern, dass an ihre Aechtheit Niemand glaubt; für die Annahme, dass es eine andere, ächte Correspondenz gegeben habe, ist kein Grund vorhanden. Was endlich entscheidend ist: die Nichterwähnung des Christenthums bei Seneca und die völlige Abwesenheit solcher Gedanken, die nothwendig auf christliche Einwirkungen hinweisen, verbieten, der Annahme, dass Seneca ein ganzer oder halber Christ gewesen sei, Glauben zu schenken. Auch die entgegengesetzte Behauptung, welche Bruno Bauer vertheidigt hat, liefert kein glaubwürdiges Resultat. Dieser meint nämlich, die Priorität sei auf der Seite des Philosophen, Seneca sei zu den Vätern des Christenthums zu rechnen, seine Schriften hätten oft als Vorlagen bei der Abfassung des Neuen Testaments gedient. In der Entdeckung einer litterarischen Abhängigkeit des Neuen Testaments von Seneca hat Bruno Bauer Erstaunliches geleistet und sogar in einem alttestamentlichen Citat im Hebräerbrief ein Wort Seneca's wiedergefunden. Ein besonnenes Urtheil wird die Frage nach directen Beziehungen zwischen Seneca und dem Christenthum als eine müssige betrachten, aber auch bei Seneca, wie bei vielen Autoren dieser Periode, die Strömungen des Zeitgeistes beachten,

[1] Ursprung der Sage, dass Seneca Christ gewesen sei (1881).

welcher in der Heidenwelt Fragen und Bedürfnisse wachrief und Gedanken eingab, welche die Gemüther für das Christenthum vorbereiteten. Wie bei Virgil, so bei Seneca: in der Heidenwelt dieser Zeit beginnt man etwas von der Atmosphäre zu spüren, in welcher das Christenthum gedeihen konnte. Freilich lag unter Nero die Begegnung des Heidenthums und des Christenthums noch ziemlich in der Ferne. Das Christenthum war noch nicht von der Synagoge getrennt und als etwas Absonderliches in der Welt bekannt; die Christenverfolgung Nero's mag vielleicht nur dem zufälligen Umstand zuzuschreiben sein, dass seine jüdische Gemahlin Poppäa des Kaisers Zorn auf die Christen lenkte. Auch wegen dieser noch ganz verborgenen Stellung des Christenthums in der Welt ist ein Einfluss auf Seneca von dieser Seite her höchst unwahrscheinlich.

Ein ganz anderer Mann als Seneca war Epiktetus. Ein phrygischer Sklave eines hartherzigen Herrn, später ein Freigelassener, lehrte er in Rom und nach der Verbannung der Philosophen durch Domitian in Nikopolis. In Rom soll er durch seine rücksichtslose Art, die Leute über ihr Seelenheil auszufragen, sich Feinde gemacht haben. Als Beispiel stand ihm dabei die sokratische μαίευσις vor Augen. Seine Lehre hat später sein Schüler Arrian überliefert in den διατριβαί, 5 Büchern, wovon wir noch 4 besitzen, und mehr zusammenfassend in einem kleinen Sittenspiegel, dem ἐγχειρίδιον. Bei Epiktet finden wir die Unbeugsamkeit des Stoikers gepaart mit dem Freimuth des Cynikers. Der Reichthum und die Vielseitigkeit des civilisirten Lebens üben keine Anziehungskraft auf ihn. Es fällt ihm nicht schwer, Lehre und Leben miteinander in Einklang zu bringen. Sein Stolz als Philosoph, seine Grossherzigkeit in Leiden und Armuth, die Innigkeit, womit er, wenn auch gegen den Cultus gleichgültig, die Gottheit lobt und preist, haben Epiktet, man möchte sagen, zu einem Heiligen gemacht, wie denn Celsus den Christen frägt, ob es keine der Verehrung würdigere Gestalt gebe als Jesus, z. B. Epiktet. Auch bei Epiktet ist die Philosophie ganz der sittlichen Praxis zugekehrt; dennoch giebt er einige Grundgedanken der stoischen Schule getreuer wieder als Seneca und Marc Aurel. So legt er viel Gewicht auf die Lehre von der Vorsehung (πρόνοια), welche Alles, auch das Kleine und auch das Uebel leite, so dass wir in der Welt überall Harmonie finden können. Man klage also nie über die Gottheit, welche das Uebel zu unserer sittlichen Uebung schickt, wie die Ungeheuer, die Herakles bekämpfte, dessen Kraft erst entwickelten. Der stoische Gleichmuth und die stoische Härte haben ihre Theorie gefunden in der im Encheiridion beständig wiederkehrenden Unterscheidung zwischen den Sachen, die

in unserer Macht sind, und denen, die wir nicht in unserer Macht haben, die uns darum aber auch nichts angehn (τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Zu der letzteren Kategorie, der der Sachen, welche den Weisen nicht anfechten, gehören alle äusseren Umstände, Verluste, Krankheit u. s. w. Bei jedem Unglück sage man sich, dass es nicht wirklich für uns da ist, da das Uebel allein in unserer Meinung besteht. Ein Kernspruch, der die Lehre Epiktet's zusammenfasst, lautet: ἀνέχου καὶ ἀπέχου[1].

161-180. Marc Aurel kennen wir aus seinem Briefwechsel mit seinem Lehrer Fronto und aus den 12 Büchern seines Tagebuchs: τὰ εἰς ἑαυτόν. Das letztere enthält Selbstbetrachtungen, die der Kaiser zum Theil im Zelte des Feldherrn während seiner Kriege gegen die Völkerschaften an der Donau geschrieben hat. Er dankt darin seinen Lehrern und Erziehern und vor Allem der göttlichen Führung, die ihn zu dem gemacht haben, das er geworden ist. Er hält sich selbst seine Pflichten als Mensch und als Römer vor und stimmt seine Seele zur inneren Ruhe mitten im Treiben der Welt und bei dem Gedanken an den Tod. Der Ernst und die Bescheidenheit, womit dieser Herrscher sein Gewissen untersucht und sein Seelenheil zu Herzen nimmt, sind ja durchaus ehrenwerth. Wenn man aber Marc Aurel nicht bloss als eine der letzten, sondern zugleich als eine der höchsten und reinsten Incarnationen heidnischer Tugend darstellt, so lässt sich Manches gegen dieses übermässige Lob anführen. Er war ein guter Mensch, seine Güte hatte aber einen Beigeschmack von Egoismus, sein eigenes Seelenheil und seine persönliche Gemüthsruhe waren seine grösste Sorge, über die Schlechtigkeit in der Welt, wenn er sie überhaupt sah, wusste er nur zu seufzen. Er hat den Pflichten seiner Stellung ohne Begeisterung, sogar ohne inneres Interesse obgelegen; als Herrscher war er kleinlich, von grossen Gedanken über die Regierung oder von einem Staatsideal findet sich bei ihm auch nicht die Spur. Er gab einige philanthropische Vorschriften, liess verlassene Kinder versorgen, machte ein Gesetz gegen die Delatoren, liess Polster legen, damit die Akrobaten nicht gefährlich fielen; im Uebrigen war er aber von der Vergeblichkeit äusserer Maassregeln ohne vorhergehende innere Besserung zu fest überzeugt, um irgend etwas mit Kraft zu unternehmen. Ihm fehlte es an Thatenlust; er muss sich schrecklich gelangweilt haben, worin freilich Renan die Vollendung der Weisheit sieht.

Merkwürdig ist, dass noch in dieser Zeit die Christen so wenig die Aufmerksamkeit auf sich zogen. Plutarch erwähnt sie nie; Epiktet

---

[1] Gellius XVII 19.

und Marc Aurel jeder nur einmal und zufällig mit derselben Bemerkung über ihre Todesverachtung, welche diesen Weisen nicht aus dem rechten Princip hervorzugehen schien. Die Christenverfolgungen unter Marc Aurel waren nur local. Das Christenthum machte schon Fortschritte in der Welt. Die Periode der christlichen Apologien, meist an die Kaiser gerichtet, fängt an. Die erste litterarische Polemik gegen das Christenthum soll Fronto, der Lehrer Marc Aurel's, geführt haben, wie aus dem Octavius des Minucius Felix hervorgeht. Nicht mit Sicherheit zu bestimmen, wahrscheinlich aber gegen 180 und gewiss noch ins zweite Jahrhundert anzusetzen ist die Entstehung von Celsus Ἀληθὴς Λόγος, der allerdings verloren ist, sich aber aus der Entgegnung des Origenes ziemlich vollständig reconstruiren lässt[1]. Von der Höhe einer platonischen Gottesidee bekämpfte Celsus die christlichen Vorstellungen der Schöpfung, Menschwerdung und Auferstehung, die ihn unwürdig und mit Gottes Erhabenheit unvereinbar dünkten.

Wir haben zuerst die drei berühmten Stoiker besprochen; gehen wir jetzt einige Jahrzehnte zurück, um die interessanteste Gestalt dieses Zeitraums, Plutarch (± 50—125), zu betrachten[2]. Plutarch nahm die Bildung seiner Zeit in sich auf, indem er in den Hauptstädten der Welt lernte und lehrte, und zog sich dann in seine Vaterstadt Chäronea zurück, wo er hochgeehrt als Magistrat und Apollopriester lebte. Seine 44 Βίοι παράλληλοι erörtern in lebhaftem Stil, mit vielen Anecdoten, ohne kritische Schärfe, das Leben der berühmten Griechen und Römer. Eine Sammlung von 92 grösseren und kleineren, zum Theil unächter Schriften, ist, obgleich griechisch verfasst, unter dem Namen moralia bekannt. Die einzelnen Schriften sind an Beschaffenheit und Inhalt sehr verschieden. Trostschreiben und Tischgespräche, polemische Tractate gegen Epikureer oder Stoiker, Abhandlungen über religiöse oder philosophische Probleme, Betrachtungen über ethische Fragen, Artikel über irgend einen besonderen Gegenstand, Sammlungen von Notizen: von dem Allem enthalten Plutarch's moralia Proben.

Man suche bei Plutarch kein systematisch abgerundetes und streng in sich geschlossenes System. Er ehrt Plato als den grössten Philo-

[1] Diese Reconstruction versuchten Aubé und Keim, Celsus' wahres Wort (1873).

[2] Ausser den allgemeinen Werken nennen wir vor allen anderen R. Volkmann, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea (2. Aufl., 1873). Ausserdem O. Gréard, De la morale de Plutarque (3 éd., 1880); R. C. Trench, Plutarch (5 lectures, 2 ed., 1874); W. Moeller, Ueber die Religion Plutarch' (Rede, 1881).

sophen, wandelt auch oft auf platonischen Wegen, im Einzelnen aber kann man ihn bei mancher Inconsequenz ertappen. Seine Interessen waren durchgängig religiöser Natur. Er wollte den väterlichen Glauben stützen. Das Erbe, das er sich und der Welt erhalten wollte, war das der griechisch-römischen Welt; denn der Grieche Plutarch war dem römischen Cultus und der römischen Herrschaft sehr gewogen. Gegen orientalische Superstitionen verhielt er sich spröde, vom jüdischen Aberglauben redete er verächtlich; nur wo er die Einheit der Religion herausfinden konnte, z. B. wo er die ägyptischen Götter in den griechischen wiedererkannte, war ihm auch das Fremde recht. Im Ganzen vertheidigte er den überlieferten Glauben. Einen Hauptpunkt dieses Glaubens bildete die Lehre von der göttlichen Offenbarung, und so trat Plutarch in drei Tractaten über das delphische Orakel und auch sonst gelegentlich für die Mantik ein. Die menschliche Seele hat nicht bloss das Vermögen, sich an Vergangenes zu erinnern, sondern auch die Zukunft zu schauen. Bei seiner Theorie der Mantik brachte Plutarch sowohl die göttlichen als die materiellen Ursachen in Anschlag: sie wirken zusammen, und desshalb ist es nicht gottlos, auch die Ausdünstungen der Erde unter die Factoren, welche den Enthusiasmus hervorbringen, mitzurechnen.

Die Hauptsorge Plutarch's war, den Gottesbegriff von unwürdigen Vorstellungen rein zu halten. Es giebt viele verkehrten Gedanken über die Götter, welche man mit ihren Bildern oder Symbolen identificirt, und über welche die Dichter Allerlei lügen. Plutarch verwart sowohl die euhemeristische Mythenerklärung als die physische der Stoa; er selbst neigte, wie sein Tractat De Iside et Osiride zeigt, am meisten einer ethischen Allegorisirung zu. Merkwürdig ist die Art, wie er das Anstössige in den überlieferten Vorstellungen sich zurechtlegte. So erklärte er, während monotheistische Ansätze bei ihm nicht fehlen, die Vielheit der Götter einerseits aus der Pluralität der Welten, andererseits aus den Tugenden der Güte und Gerechtigkeit, welche der Gottheit eigen sind, aber allein in der Gemeinschaft ihre Bethätigung finden, also nothwendig eine Mehrheit göttlicher Wesen voraussetzen. Aber der glücklichste „Fund“, wie Plutarch selbst sagt, war die Dämonenlehre[1]. Die Lehre von den Dämonen leistete bei Plutarch verschiedene und sehr wichtige Dienste. Dieselben sind Mittelwesen zwischen den Göttern und den Menschen, an der Natur beider theilnehmend; es giebt unter ihnen gute und böse Geister. Die Götter werden nun

---

[1] Man findet sie hauptsächlich in den Tractaten De defectu oraculorum, De Iside et Osiride, De daemonio Socratis.

in ihrer Erhabenheit gelassen, ohne in das irdische Treiben hereingezogen zu werden, und doch göttliche Kräfte den Menschen nahe gebracht. Die Dämonen sind die Diener der Götter, sie bestrafen die Bösen und verleihen Segen, sie geben Orakel, ihnen gelten Opfer und Feste. Was man den Göttern Böses, Unwürdiges angedichtet hat, kann nur von den Dämonen gelten. Dass die Dämonen mitunter auch sterblich sind, beweist die Geschichte von dem grossen Pan, dessen Tod in wunderbarer Weise Seefahrern verkündet wurde. So haben sie allerlei Functionen. Eine der wichtigsten ist, dass sie den guten Menschen als Schutzgeister beigegeben sind, dieselben warnen und leiten, wie der Genius des Socrates.

Unter Plutarch's Tractaten befindet sich auch der interessanteste Beitrag zur Theodicee, den diese Periode aufzuweisen hat: De sera numinis vindicta. Keim hat mit Recht bemerkt, dass bei der platonischen, dualistischen Weltanschauung die Uebel in der Welt nicht so schlechthin als göttliche Strafen erscheinen konnten; aber bei Plutarch herrschte das religiöse Interesse so stark vor, dass er sich nothwendig mit einer Frage beschäftigen musste, die sein Vorsehungsglaube ihm zu einem Räthsel machte, der Frage, warum die Gottheit die Bösen augenscheinlich nicht oder erst so spät und so langsam strafe. Die Behandlung dieser Frage durch unsern Philosophen zeichnet sich durch ihre Vielseitigkeit aus; er giebt mehrere Antworten und bringt die Uebel unter die verschiedenen Gesichtspunkte der strafenden Vergeltung, der reinigenden Züchtigung und des abschrekkenden Beispiels. Er weist auch auf die göttliche Langmuth hin, welche die Gelegenheit und Zeit zur Besserung offen lasse und uns lehre, nicht in zorniger Hast zu verfahren. Er mildert das Peinliche, das in dem Anblick des Glücks der Bösen liegt, indem er an die Grenzen unserer Einsicht erinnert und von den Strafen der inneren Unruhe und Gewissenspein redet, welche den Bösen auch bei äusserem Wohlergehen nicht erspart werden. Auch die Solidarität der Geschlechter zieht er zur Erklärung herbei und versäumt endlich nicht, die Aussicht auf eine Herstellung des Gleichgewichts im zukünftigen Leben zu Hülfe zu nehmen.

Es ist nicht richtig, wenn man die Religion Plutarch's als ein Christenthum ohne Christus beschreibt. Wohl aber ist er, und zwar in ganz anderer, tieferer und vollständigerer Weise als Marc Aurel, ein Repräsentant heidnischer Frömmigkeit im 2. Jahrhundert. Er hat das religiöse Erbe der alten Welt zu retten gesucht und zugleich, ohne es zu wissen, manche neuen Bildungen vorbereitet. Namentlich hat seine Dämonenlehre, die schon im griechischen Alterthum wurzelt,

bei Plutarch aber ganz neue Dienste leisten musste, auf den christlichen Gedanken vom Schutzengel bestimmend eingewirkt. Die grosse Bedeutung Plutarch's liegt einerseits darin, dass seine Biographien die lebendige Form geworden sind, unter welcher der Begriff der antiken Tugend überliefert wurde und fortgewirkt hat, und dann, dass er das Bedürfniss einer reineren Fassung der Gottesidee klar gefühlt hat.

§ 132. Der religiöse Synkretismus im Anfang des 3. Jahrhunderts.

Lässt man den Verfall der römischen Civilisation und Religion mit dem Tode Marc Aurel's anheben, so darf man nicht vergessen, dass von dieser Zeit an bis zum Untergang des römischen Reichs noch mehrere Perioden zu unterscheiden sind. Die erste Phase der Entwickelung nach den Wirren, welche auf den Tod des Commodus und den Ausgang der antoninischen Dynastie folgten, trat ein, als das straffe Regiment des Septimius Severus wieder geordnete Zustände im Reiche schuf. Mit dem Kaiserthum des Severus und seiner Nachfolger, Fürsten afrikanischer oder syrischer Abstammung, traten die Provinzen in den Vordergrund. Sowohl im Heere als in der Verwaltung wurde der Schwerpunkt der Macht von Rom in die Provinzen verlegt. Noch mehr als in der vorigen Periode wurde das Leben kosmopolitisch und zeichneten sich Bildung und Religion durch ihren synkretistischen Charakter aus. Am Hofe der Kaiser, in den Kreisen, deren Mittelpunkte die syrischen Fürstinnen bildeten, pflegte man Wissenschaft und Litteratur, hier sammelten sich die hervorragenden Männer der Zeit. Namentlich standen juristische Studien in Ehren, und durch die Arbeit mehrerer grossen Juristen ist diese Zeit für die Entwickelung des römischen Rechts von grosser Bedeutung geworden. Aber auch der Religion widmeten die Kaiser und Kaiserfrauen ihre Aufmerksamkeit. Ehe wir die Reformversuche, die vom Hofe der severianischen Kaiser ausgingen, beschreiben, müssen wir aber die Verbreitung orientalischer Culte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts etwas näher betrachten.

Wir haben bereits mehrere dieser fremden Culte erwähnt, namentlich die ägyptischen der Isis und des Serapis, die, schon früher in Rom eingebürgert, noch im 3. Jahrhundert viele Anhänger zählten. Auch ältere Culte dauerten fort oder erhielten einen neuen Aufschwung, so der der kappadocischen Bellona, der unter Commodus einen besonders blutigen Charakter annahm. Auch der Dienst der phrygischen Mater Magna, der schon im zweiten punischen Kriege

in Rom eingeführt worden war, offenbarte erst in der Kaiserzeit seinen vollen ausschweifenden und grausamen Charakter. Unter Kaiser Claudius kam zuerst die Märzfeier der Muttergöttin und des Attis in Rom vor; die wilden Aufzüge der sich selbst verstümmelnden Gallen, die ausgelassene Freude (der 25. März hiess daher Hilaria), welche auf den Schmerz folgte, wurden im 2. und 3. Jahrhundert in Rom immer beliebter[1]. Zum Theil schmolz dieser phrygische Cultus der Mater Magna zusammen mit dem der syrischen Göttin von Hierapolis (Bambyke, Mabog), den Lucian beschrieben hat. Beide trugen jedenfalls einen ähnlichen Charakter: die Vereinigung von Sinnlichkeit und Grausamkeit, welche die semitische Religion kennzeichnet. Fügen wir noch hinzu, dass die Bettelpriester dieser orientalischen Culte allerlei Betrügereien ausübten, so werden wir die Anklage auf „Muckerthum der schlimmsten Sorte", welche H. Schiller gegen diese Religion erhebt, nicht übertrieben finden. Unter allerlei Namen verehrte man die syrischen Götter und Göttinnen im 2. und 3. Jahrhundert; vielfach identificirte man irgend einen Baal mit Jupiter O. M. So gab ein berühmter Baal im syrischen Heliopolis (Baalbek) Orakel; Antoninus Pius liess ihm, als dem Jupiter O. M., einen prachtvollen Tempel bauen. Der Cultus des Gottes einer Stadt im nördlichen Syrien, Doliche, ist ebenfalls als der des Jupiter O. M. Dolichenus weit verbreitet gewesen, wie zahlreiche Monumente und Inschriften bezeugen: der Cultus des kriegerisch ausgerüsteten Gottes wurde von den Legionen bis in die fernsten Provinzen getragen, und er hatte schon unter Commodus seinen Tempel auf dem Aventin. Die Verehrung des Gottes von Emesa, woher Septimius Severus, durch einen Traum bestimmt, sich eine Priestertochter als Gemahlin geholt hatte, wird uns später beschäftigen.

Als den verbreitetsten aller orientalischen Culte in diesem Zeitalter müssen wir den Mithradienst nennen[2], an welchen sich auch die reineren Neigungen und tieferen Bedürfnisse anschlossen. Mithra war ein alt-arischer, später ein persischer Gott, dessen Cultus sich über Klein-Asien verbreitete. Die Römer lernten ihn zuerst bei der Expedition des Pompejus gegen die cilicischen Seeräuber kennen. Sein Dienst in Rom war aber im 1. Jahrhundert n. Chr. nur sehr

---

[1] Beschreibung bei Apulejus, Metam. VIII, IX.

[2] T. Fabri, De Mithrae dei solis invicti apud Romanos cultu (1883); A. J. Rotteveel, De romeinsche mysterien van Mithras (diss. 1894); die anderen Arbeiten sind aber alle überholt von der grossen Sammlung von Fr. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique (seit 1894, wird vollständig in 4 Bdn).

sporadisch, und noch Plutarch redet mit Verachtung davon als von einer barbarischen Superstition. Aber gegen Ende des 2. Jahrhunderts trat er in den Vordergrund, und bis gegen 400 feierte er seine Blüthezeit. Zahlreiche Monumente und Inschriften zeigen, wie sehr der Mithradienst in der ganzen Welt verbreitet war. Die Soldaten widmeten diesem Gott eine besondere Verehrung. Die Kaiser seit Commodus beteten ihn eifrig an. Im 3. Jahrhundert war er der Hauptgott im römischen Reich. Zahlreiche Inschriften und Monumente bezeugen seinen Cult. Am meisten kommt die Abbildung vor, die Mithra in phrygischer Kleidung darstellt, wie er in der Höhle den Stier mit seinem Dolche tödtet. Diese beiden Hauptfiguren sind immer dieselben, die Umgebung aber wechselt; bald sind noch mehrere Thiergestalten, namentlich der Löwe, und andere Decorationen beigefügt, bald fehlen dieselben. Ueber die Bedeutung dieser Symbole lassen sich nur Vermuthungen anstellen. Ohne Zweifel sind sie im Wesentlichen sehr alt, da sie schon auf alt-persischen Basreliefs vorkommen. Gewiss aber hat man in der Periode des römischen Mithradienstes diese alten Symbole nicht herübergenommen, ohne eigene Gedanken, Speculationen, Ahnungen damit zu verbinden. Auch mit manchen anderen Göttern hat man Mithra combinirt. Freilich darf man ihn nicht, wie öfters geschieht, ohne weiteres mit dem Sol invictus identificiren, dessen Fest man am 25. Dec. feierte: die semitischen Sonnengötter hatten anderen Ursprung und Charakter. Aber doch wurden dem Mithra Eigenschaften von Sonnengöttern und auch anderer Gestalten, wie Attis, Sabazius, ja des Bacchus beigelegt. Ueberhaupt wurde er der allgemeine Schutzherr und Führer, von dem seine Verehrer alles erwarteten. Im Heidenthum ist kaum je ein Cult dem Monotheismus näher gekommen als der Mithradienst im römischen Reich, und es konnte eine Zeit lang scheinen, als würden die neuen religiösen Bedürfnisse der Welt durch diesen Gott befriedigt.

Auch die Opfer, Weihen und Mysterien der Religion dieser Zeit sind verschiedenen Ursprungs, kommen aber grösstentheils im Mithracult zusammen. Zuerst erwähnen wir die Taurobolien und Kriobolien. Diese Opfer waren klein-asiatischen Ursprungs und gehörten zum Dienst der Mater Magna und des Sabazius, aber auch dem Mithradienst blieben sie nicht fremd, wozu die Darstellung von Mithra, wie er den Stier tödtet, mitgewirkt haben mag. Das Opfer des Stiers oder des Widders hatte eine reinigende und sühnende Bedeutung. Der Einzuweihende musste sich in eine Grube einsperren lassen, die man mit durchlöcherten Brettern zudeckte. Dann führte man das festlich geschmückte Opferthier, Stier oder Widder, darauf und schlach-

tete es. Das Blut, das auf den in der Grube Befindlichen strömte, war das grosse Sühnungs- und Reinigungsmittel. In Italien kamen Stieropfer dieser Art erst gegen Mitte des 2. Jahrhunderts vor; seit Commodus wurden sie immer häufiger. Zahlreiche Monumente bilden sie ab, ihre Beschreibung verdanken wir dem kirchlichen Dichter Prudentius. Man brachte sie für sich selbst, einmal oder wiederholt, und auch stellvertretend für Andere dar, sogar pro salute imperatoris, oder wie zu Lyon pro statu coloniae. Ueberhaupt war die Religion reich an symbolischen Riten, deren auffallende Aehnlichkeit mit den Sacramenten der christlichen Kirche schon früh die Kirchenväter stutzig machte[1].

Die Einrichtung dieses Cultus ist uns nur unvollkommen bekannt. Dem Mithra diente man nicht in grossen Tempeln, sondern in kleinen, oft unterirdischen, grottenähnlichen Kapellen, wo viele symbolischen Abbildungen den Gott und seine Weihen darstellten. Den wichtigsten Theil des Mithradienstes bildeten die Mysterien. Die Mithradiener waren eine geheime Gesellschaft, eine Art Freimaurerschaft, in welche man erst durch schwere Prüfungen, asketische Uebungen, symbolische Weihen eingeführt wurde. Feuer- und Wasserproben, blutige Kasteiungen, Hunger, Durst, Kälte: dies Alles musste man dabei durchmachen; es kam sogar vor, dass der Einzuweihende unter diesen Prüfungen starb. Im Einzelnen ist uns noch Vieles in den Mithramysterien dunkel. So wissen wir nicht, wie viel Grade der Einzuweihende durchlaufen musste, und welche Bedeutung die Namen hatten, die er auf den verschiedenen Stufen erhielt. Wir lesen von Raben und Löwen des Mithra, von Streitern, die Schwert und Kranz empfingen, von Persern und von mehreren anderen Klassen. Auf der oberen Stufe der Hierarchie standen die Väter und an deren Spitze der Vater der Väter. Auch Frauen konnten sich in diese Gemeinschaft aufnehmen lassen. Wie wir aus manchen Andeutungen bei Porphyrius u. A. entnehmen können, werden diese Weihen verschiedene symbolischen Erklärungen veranlasst haben; es gab auch eine Mithratheologie, die man als eine Art Gnosticismus bezeichnen kann. Der Hauptzweck dieses Dienstes war aber gewiss ein praktischer: Beruhigung des Gemüths und Aussicht auf die Unsterblichkeit. Jedenfalls ist der Mithradienst in seltenem Maasse fähig gewesen, die verschiedensten Gesichtspunkte in sich aufzunehmen und mannichfachen Bedürfnissen zu entsprechen. Als solcher hat er in der Welt eine

[1] Justinus, Apol. I 66; Dial. c. Tryph. 70; Tertullian, De praescr. haer. 40, De baptismo 5; Firmicus Maternus, 27,8; Prudentius, Hymn. X 1011 sqq.; vgl. auch Corp. Inscr. Lat. VI 497—504.

Zeit lang geherrscht und dem Christenthum, das sich eben anschickte, das Erbe der alten Welt anzutreten, mehrere Jahrhunderte lang den Sieg streitig gemacht.

Fassen wir jetzt die Reformversuche der severianischen Kaiser ins Auge. Man kann hier mit J. Réville drei Schöpfungen unterscheiden: das Aufleben des Neopythagoreismus unter Septimius Severus, die Einführung des Gottes von Emesa durch Heliogabal und den eklektischen Heiligencult des Alexander Severus. Wie wir schon bemerkt haben, waren die syrischen Frauen am Kaiserhofe die Seele der Bewegung: Julia Domna, die Gemahlin des Septimius Severus und Mutter Caracalla's, ihre Schwester Julia Moesa und deren beide Töchter Julia Soaemias, die Mutter Heliogabal's, und Julia Mamaea, die Mutter des Alexander Severus.

Die religiösen Bestrebungen am Hofe des Septimius Severus haben in der Biographie des Apollonius von Tyana ihren Ausdruck gefunden. Julia Domna leitete einen der Schöngeister ihres Kreises dazu an, der Welt ein Heiligenbild darzustellen; so entstand die Biographie des Apollonius durch Philostratus. Die Frage, wie viel historisch glaubwürdiges Material in diesem Buch sich vorfindet, wird verschieden beantwortet; sie ist aber von untergeordneter Bedeutung. Die Litteratur erwähnt hier und dort vorübergehend und ziemlich geringschätzig einen Zauberer aus Tyana in Kappadocien, der im 1. Jahrhundert lebte. Philostratus hat nun diese nebelhafte Gestalt zur Trägerin der Gedanken gemacht, welche seine eigene Zeit und Umgebung beschäftigten. Sein Werk, obgleich es sich mitunter in der Form an die griechischen Romane anlehnt und zahlreiche Abenteuer schildert, ist nicht zur Unterhaltungslectüre bestimmt, sondern hat einen durchaus ernsten und praktisch-religiösen Zweck. Es galt, der Welt das Bild eines heiligen, göttlichen Menschen zu zeichnen, dieses Bild als Object der Verehrung hinzustellen und darin die Züge der wahren Religion anschaulich zu machen.

Die vielen Begebenheiten und Gespräche auf den Reisen des Apollonius durch alle Länder bis an die Grenzen der Welt, welche den Inhalt der 8 Bücher des Philostratus bilden, können wir natürlich nicht mittheilen. Nur die Hauptzüge der Gestalt seines Heiligen und den Zweck seines Buches wollen wir kurz behandeln. Apollonius hatte sich schon früh durch asketische Uebungen ausgezeichnet und befolgte die pythagoreische Lebensweise in seiner leinenen Kleidung, in dem Abscheu vor animalischer Nahrung, in der ganzen Reinheit seines Wandels. Seine Anbetung widmete er der Sonne; in diesem Zug erkennen wir den Geist der syrischen Fürstin, die das Buch

inspirirte. Diesen Sonnencult fand Apollonius auch bei den Brahmanen in Indien, bei denen er vier Monate verweilte. Auf dem Berg der Brahmanen wurde Apollonius durch ihr Haupt Jarchas in die höchste Weisheit eingeweiht, der alle anderen Anschauungen, auch die griechischen, nachstehen. Diese Weisheit bestand in theoretischen Lehren über die Seelenwanderung, die Schöpfung durch den höchsten Gott, den Ursprung griechischer Götter aus Indien, noch mehr aber in geistigen Fähigkeiten, indem die Brahmanen die Zukunft schauten, die Kranken heilten und überhaupt göttlicher Kräfte theilhaftig waren. In dem Umgang mit den Brahmanen erreichte Apollonius nun die höchste Stufe des religiösen Lebens; als er später in Aegypten zu den Gymnosophisten kam, hatte er von ihnen nichts mehr zu lernen oder zu erhalten. Merkwürdig ist nun, dass, während Apollonius durchweg Beweise übermenschlichen Wissens und Könnens giebt, seine Biographie den Verdacht der Magie mit Nachdruck abweist. Philostratus will durchaus nicht, dass man seinen Helden für einen Zauberer halte; die Feindschaft des Hierophanten zu Eleusis, der Priester von Trophonius und so Vieler, die ihn für einen Magier ansehn, beruht ganz auf einem Missverständniss. Was er mehr wusste und konnte als andere Menschen, verdankte er nur seiner Reinheit. Der tugendhafte Mensch ist göttlich; das hatte er auf dem Berg der Brahmanen gelernt und gesehen. Hier und dort scheint eine metaphysische Erklärung durchzublicken, als wäre die besondere Kraft des Apollonius göttlichen Ursprungs, allein der Hauptgedanke ist gewiss ein anderer. Apollonius war ein göttlicher Mensch; nicht ein Gott, sondern göttlich, weil er vollkommen weise, rein, tugendhaft war. Und dieses offenbarend, zog er durch die Lande, heilend und segnend, sogar die Geschichte des Reichs beeinflussend, indem er künftigen Kaisern ihre Erhebung vorhersagte.

Ein Hauptinteresse bei unserer Betrachtung von Philostratus' Buch liegt in der Frage nach dessen Verhältniss zum Christenthum. Positive Daten fehlen. Die Biographie erwähnt das Christenthum nirgends, es ist aber vollkommen deutlich, dass sie öfter evangelische Wundererzählungen oder Geschichten aus dem Leben des Paulus copirt, und dass auch mehrmals die Erscheinungen des auferstandenen Christus dem Philostrat vorschwebten. War es nun dessen Absicht, das Christenthum zu bekämpfen, wie ein Jahrhundert später Hierokles den Heiligen von Tyana auf Kosten des Christusbildes erhob? Die Annahme einer solchen Tendenz ist nicht wahrscheinlich. Im Kreise der syrischen Fürstinnen war man gegen das Christenthum nicht feindlich gesinnt. Desshalb zog auch die Biographie des Apol-

lonius dieses heran, freilich ohne es zu nennen, und benutzte für die Zeichnung ihres Heiligen Farben aus dem Neuen Testament. Es galt, ein geistiges, reines, erhabenes Lebensbild zu schaffen. Dafür benutzte man allerlei Material. Die Grundzüge lieferten die pythagoreische Lebensweise und der syrische Sonnencult, als höchstes Ideal galt die indische Weisheit, ausgemerzt wurden allerlei unreine Elemente: das blutige Opfer, der ägyptische Thiercultus, sogar manche griechischen Vorstellungen, vor Allem aber die Magie. Der Versuch hatte freilich keinen grossen und nachhaltigen Erfolg. Man stiftete dem Heiligen einen schönen Tempel in seiner Vaterstadt Tyana, und Caracalla ehrte ihn eifrig. Alexander Severus nahm ihn unter seine Heiligen auf neben Orpheus und Christus.

Noch vorübergehender war der Cult des syrischen Sonnengottes, den Heliogabal nach Rom brachte. Der Sohn der Julia Soaemias, Bassianus, war ein schöner Knabe, ganz dem Cultus des Gottes, dessen Namen er schliesslich selbst annahm, und den sinnlichen Ausschweifungen ergeben. Durch die Soldaten auf den Thron erhoben, widmete er gleich dem Gotte, dessen Priester er war und der auf den Münzen Deus Sol Elagabal heisst, einen ausschliesslichen Cult. Ueber die Bedeutung des Namens Elagabal gehen die Meinungen noch auseinander; so viel ist aber sicher, dass man sich den Gott von Emesa als Sonnengott dachte. Sein Symbol war ein schwarzer Stein, wohl ein Aërolith, den Heliogabal nach Rom bringen liess. Hier feierte der Kaiser mit Processionen und allerlei Festen den Gott, dessen Dienst sein einziges Interesse war. Das Schlimmste dabei waren die Orgien und sinnlichen Ausschweifungen, welche Heliogabal mit einer selbst in Rom unerhörten Unverschämtheit zur Schau trug. Es war der alte Geist der syrischen Religion, welcher in Rom eine kurze Zeit auf dem Thron sass. Aber es war nur ein kurzer Rausch. Die Reaction konnte nicht ausbleiben: Heliogabal und seine Mutter wurden in einem Aufstand, den sein zur Selbsterhaltung bewaffneter Vetter angezettelt hatte, getödtet. Dieser bestieg nun als Alexander Severus den Thron. Der Stein des syrischen Gottes wurde nach Emesa zurückgebracht und genoss dort noch göttliche Ehren, mit seiner Herrschaft in Rom war es aber aus.

Unter Alexander Severus traten die synkretistischen Bestrebungen der Zeit am klarsten hervor. Er war ein durchaus ehrenwerther und frommer Mensch, der alle Tugenden des Privatmannes, freilich nicht die des Herrschers besass. Er ehrte alle Götter, nahm sowohl an den Hilarien der Mater Magna Theil, als an den Opfern auf dem Capitol; er ehrte die Isisdiener wie die Juden; für Christus wollte

er einen Tempel bauen, aber die Auspicien der väterlichen Religion, an die er glaubte, hielten ihn davon ab. Merkwürdig ist, dass er seine persönliche Devotion nicht den grossen Göttern, sondern den vergötterten Menschen widmete, die er in seinem Palast täglich anbetete. Es war eine Art heidnischen Heiligencultes. Der Kaiser betete seine Ahnen, manche divi unter seinen Vorgängern als göttliche Schutzherren an; daneben die grössten Wohlthäter der Menschheit: Abraham, Orpheus, Christus, Apollonius von Tyana, Alexander den Grossen und ausserdem noch Heilige zweiten Ranges, wie Cicero und Virgil. In die allgemeine Toleranz dieses Regiments waren die Christen mit einbegriffen. Ja sie genossen in der Umgebung des Kaisers, bei diesem wie bei seiner Mutter, Ansehen und Sympathie; Mamaea hatte sogar in Caesarea mit dem berühmten Origenes eine Zusammenkunft und war den Christen so gewogen, dass Kirchenväter ihre Frömmigkeit und Tugend lobten. Gewiss lag es sowohl dem Kaiser als seiner Mutter fern, durch Uebertritt zum Christenthum ihren synkretistischen Standpunkt aufzugeben; dass aber die Christen unter Alexander Severus Grundbesitz hatten und ihre Bischöfe frei wählten, steht fest, obgleich nicht Alle diese Freiheit billigten und der Jurist Ulpian es angemessen fand, die Edicte, welche früher gegen die Christen erlassen worden waren, zu sammeln.

Die religiöse Bewegung unter der syrischen Dynastie ist merkwürdig weniger durch die neuen Culte, welche sie einführte, als durch die Bedürfnisse und Stimmungen, welche sie zu Tag förderte. Es war eine Zeit der Toleranz und des Universalismus, eine Zeit, in welcher man in der Fassung des Göttlichen dem Monotheismus zustrebte, daneben aber ein Heiligenideal suchte und das Bild eines göttlichen Menschen entwerfen wollte. So arbeitete man auf verschiedene Weise für das Christenthum, das zuerst im öffentlichen Leben durch die synkretistische Politik Anerkennung fand.

§ 133. Der Ausgang des Heidenthums.

Wir fassen in einer kurzen Uebersicht die Zeit zwischen dem Tode des Alexander Severus (235) und dem Tode Theodosius' des Grossen (395) zusammen. Diese anderthalb Jahrhunderte zerfallen wieder in zwei Perioden, deren Grenzlinie Constantin bildet, und werden meist von der christlichen Kirchengeschichte behandelt. Die Fäden des Christlichen und Heidnischen sind aber so verwickelt, dass eine richtige Darstellung eine ungemein complicirte Aufgabe ist. Immer mehr trat die Religionspolitik in den Vordergrund, und diese gehorchte fast mit jedem Regierungswechsel anderen Einflüssen. Und

doch ist die Geschichte dieser Religionspolitik, die abwechselnd dem Heidenthum und dem Christenthum, oder im 4. Jahrhundert der Kirche und den Ketzern günstig war, noch nicht die Hauptsache; weit wichtiger ist die Beobachtung, wie das Christenthum sich ausbreitete und entwickelte, indem es sich in Verfassung und Anschauung den bestehenden Zuständen vielfach anpasste. Allein diese Geschichte haben wir nicht zu schreiben; uns liegt nur ob, die Daten zusammenzustellen, die sich auf das Ende des Heidenthums beziehen.

In den Perioden, die uns bis jetzt beschäftigt haben, war der Gegensatz zwischen Christenthum und Heidenthum noch nie scharf hervorgetreten. Die Verfolgungen unter Nero, Trajan, Marc Aurel und Septimius Severus waren local und vorübergehend gewesen. Am Ende dieser Zeit schien selbst das Christenthum, in die allgemeine Toleranz mit einbegriffen, unter kaiserlichem Schutz eine gesicherte Stellung in der Welt zu erhalten. Im zweiten Drittel des 3. Jahrhunderts änderten sich diese Verhältnisse. Von da an bis Constantin trugen die Verfolgungen, die allerdings mit Zeiten der Ruhe abwechselten, aber immer wieder von neuem aufgenommen wurden, mehr einen allgemeinen, systematischen Charakter. Maximinus Thrax, Decius, Valerianus, Aurelianus, zuletzt und am heftigsten Diocletianus und Galerius waren Verfolger der Christen. In diesen Verfolgungen gab sich besonders die Stimmung des Heeres kund. Die grossen Christenverfolger unter den Kaisern, wie Maximinus und Decius, waren die Feldherrn dieser Zeit, vom Soldatengeist belebt, zum Theil der Bildung nicht gewogen. Im Heere waren Glaube und Aberglaube am lebendigsten geblieben, man fühlte sich in den Kriegszügen auf den Schutz der Götter besonders angewiesen, und die Hauptculte dieser Zeit, wie der Mithradienst, waren daher gerade unter den Soldaten verbreitet. Die Christen zeigten sich dem Kriegsdienst immer abgeneigt, was den Hass der Legionen gegen sie noch besonders anfachte. Freilich hatten es die Verfolgungen nicht so sehr auf die Vertilgung der Christen abgesehen, wie christliche Schriftsteller oft zu sagen scheinen. Mehrere Berichte beweisen deutlich, dass die Todesstrafe nicht allgemein war und dass oft Nachsicht in der Ausführung die Edicte milderte. Auf die sittlich durchaus nicht ganz reinen christlichen Kreise wirkten die Verfolgungen läuternd, indem manche falschen oder halben Christen abfielen und die übrigen durch das Beispiel der Märtyrer erstarkten. So war das Christenthum beim Uebergang in das 4. Jahrhundert bereits eine grosse Macht, und der Herrscher, der es bekämpfte, musste befürchten, den Erdkreis auf-

zuregen. Dies wagten Galerius und Diocletian, allein ihr heidnischer Fanatismus konnte das Christenthum nicht vertilgen, sondern nur den christlichen Fanatismus steigern, und der Herrscher, der aus den Wirren dieser Zeit als Sieger hervorging, nahm das christliche Bekenntniss an.

Neue Culte von irgend einer eingreifenden Bedeutung hat das Heidenthum in dieser Periode nicht hervorgebracht. Man opferte auf dem Capitol und in den Mithrakapellen, man verehrte die vergötterten Kaiser, die römischen, ägyptischen und andere Götter, die wir bereits kennen, vielfach die Sonne, wie aus vielen Münzen hervorgeht; im Orient blühte im 4. Jahrhundert besonders der Cultus der Tyche. Sie war die Hauptgöttin Constantinopels, und auch in den anderen Hauptstädten gab es grosse Tychetempel.

Der letzte grossartige Versuch, das Heidenthum zu beleben, ging von der Philosophie aus. Es war die neoplatonische Bewegung, die in der Mitte des 3. Jahrhunderts ihren Hauptvertreter in Plotinus hatte. Die Verwandtschaft des Neoplatonismus mit dem Gnosticismus wird mit Recht immer betont, oft aber sehr überschätzt. Beide stimmten mit einander darin überein, dass sie auf speculativem Wege zur Wahrheit gelangen und die Religion philosophisch begründen wollten; dabei begegneten sie einander in manchen Einzelheiten sowohl der Lehre wie der Praxis. Sie gingen aber in manchen Hauptlehren ganz verschiedene Wege, namentlich darin, dass der Gnosticismus viel mehr orientalische Elemente in sich aufnahm. Wohl hat man dasselbe oft von dem Neoplatonismus behauptet, aber wenigstens von Plotinus gilt es nicht; die philosophische Ueberlieferung, an die er sich anlehnte, war die des Plato und des Aristoteles, womit er noch stoische Gedanken verband. Plotinus war ein bedeutender Denker, der nachhaltigen Einfluss auf die geistige Entwickelung der Menschheit ausgeübt hat. Er lehrte in Rom seit 244 und starb 270. Sein Schüler Porphyrius hat seine Lebensgeschichte geschrieben und seine Werke in sechs Enneaden herausgegeben[1].

Das Problem, an welchem der Neoplatonismus gearbeitet hat, war die Erklärung der Vielheit aus der Einheit, die Wahrung des Princips der Transcendenz Gottes, doch so, dass die Entstehung und der Lauf der Welt vom Göttlichen durchdrungen erschienen. Die

[1] Ueber den Neoplatonismus vgl. man ZELLER und andere Darstellungen der Geschichte der Philosophie. Eine klare Uebersicht giebt: C. BIGG, Neoplatonism (1895). Ganz vorzüglich ist der Abschnitt über Plotin in R. EUCKEN, Lebensanschauungen der grossen Denker.

Beschreibung des wirklich imposanten Baues, den Plotin zu diesem Zwecke aus platonischen und stoischen Begriffen ausführte, gehört in die Geschichte der Philosophie. Hier verzeichnen wir nur die religiösen Richtungen, welchen dieser Bau diente. Der streng durchgeführte Dualismus zwischen Gott und Welt musste in der Religion der mystischen, in der Sittlichkeit der asketischen Richtung förderlich sein. Gott ist über der Welt, für das Erkennen unzugänglich, ohne Eigenschaften, ja sogar „über dem Sein" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας): so lautete der hier zuerst deutlich ausgesprochene Grundsatz der Mystik. Der Mensch erreicht das Höchste nur in ekstatischen Zuständen, welche Plotin selbst gekannt haben soll; die Sittlichkeit sucht die Sinnlichkeit zu tödten durch asketische Uebungen und Reinigungen und strebt darnach, das Menschliche abzuthun, um des Göttlichen theilhaftig zu werden. Nothwendig schob diese Philosophie zwischen Gott und Welt eine Anzahl von Mittelwesen ein, in welchen man die Götter und Dämonen des Volksglaubens wiederfinden konnte. Denn obgleich der Neoplatonismus seine Lehren speculativ begründete, verlor er doch das religiöse Interesse nicht aus den Augen. Wie sehr diese Richtung den bestehenden Bedürfnissen entsprach, ist leicht ersichtlich. Das mystische Dunkel, in welches die Gottheit gehüllt blieb, und die Nähe der göttlichen Kräfte und Mittelwesen, die religiösen Uebungen, Reinigungen, Aufregungen, welche in diesen Kreisen als Frömmigkeit galten: dies Alles entsprach dem Geiste des 3. und 4. Jahrhunderts. Dabei waren die Neoplatoniker beflissen, den populären Bestand der Religion zu schonen, ihn mit der Wärme und Tiefe der neuen Speculation zu durchdringen, nicht durch diese aufzulösen. Der Polytheismus wurde speculativ begründet, die Mythen philosophisch erklärt, die Riten beibehalten, die religiösen Uebungen stark empfohlen. Vorzüglich schloss diese Richtung einen engen Bund mit der Magie und der Wahrsagerei, indem sie die Möglichkeit und Wirklichkeit geheimer Kräfte in der Natur wie in der menschlichen Seele annahm und Magie und Mantik aus dem Zusammenhang aller Dinge unter sich und aus sympathetischen Einwirkungen erklärte.

Plotin's Schüler Porphyrius und dessen Schüler Jamblichus wandten sich noch mehr als ihr Meister der religiösen Praxis zu. Von Porphyr sind noch die 4 Bücher De abstinentia, Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, vorhanden, worin er seine vegetarianische Lebensweise ethisch begründet und durch ein grosses, für uns werthvolles Material aus allerlei Schriftstellern illustrirt. Ausserdem schrieb er 15 Bücher gegen die Christen, worin mit mehr Achtung von der Person Christi

geredet wird als in Celsus' Polemik; wir kennen nur einige Aufstellungen Porphyr's gegen die Christen aus gelegentlichen Erwähnungen, das Buch selbst ist verloren gegangen. Mit Jamblichus und seiner syrischen Schule trat der Neoplatonismus ganz auf die Seite des volksthümlichen Aberglaubens und büsste seine philosophische Würde ein; das dem Jamblichus zugeschriebene Buch über die ägyptischen Mysterien scheint freilich unächt zu sein. Die höhere Bildung der Welt war aber bis ins 5. Jahrhundert durchaus vom Neoplatonismus bestimmt. Sie hatte ihren Hauptsitz an der Hochschule von Athen, wo Lehrer und Schüler, wie Libanius, Julian, der spätere Kaiser, und Manche, die nachher dem Christenthum sich zuwandten und die wir unter die Kirchenväter zählen, sich zusammen fanden, und wo im 5. Jahrhundert Proclus lehrte, den man mit Recht den Scholiasten der griechischen Philosophen genannt hat wegen seiner encyklopädischen Kenntniss der philosophischen Ueberlieferung. Aber auch in anderen Hauptstädten blühte der Neoplatonismus, so in Alexandrien, wo er am Anfang des 5. Jahrhunderts seine letzte grosse Repräsentantin hatte in Hypatia, die, von Mönchen zerrissen, als ein der christlichen Rohheit erlegenes Opfer heidnischer Bildung starb.

Haben wir gesehen, auf welche Weise das Heidenthum dem wachsenden Christenthum gegenüber sich zu behaupten suchte und ihm feindlich entgegentrat, so müssen wir jetzt die Hauptzüge verzeichnen, welche in diesem Zeitraum die Christianisirung der Welt kennzeichneten. Die alte Welt war religiös tolerant, und vollends das römische Kaiserthum war geneigt, allen Culten eine Stätte einzuräumen. Wenn es dem Christenthum gegenüber von dieser Regel abwich, so geschah es einerseits, weil bei öffentlichen Calamitäten der Pöbel und das Heer die Sühnung durch die Verfolgung der Götterfeinde forderten, andererseits, weil die Christen selbst sich ihren bürgerlichen Pflichten öfters zu entziehen suchten. Dennoch kehrte die Regierung immer wieder zu ihrer toleranten Haltung zurück. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts kam als bestimmender Grund hinzu, dass man das Christenthum immer mehr als eine Macht im Reiche anerkennen musste. Officiell that dies zuerst Gallienus, unmittelbar nach der Verfolgung durch Valerianus. Im Jahre 260 erkannte er den Christen das Versammlungsrecht zu und sicherte ihren Grundbesitz: allerdings war dies nicht mehr, als die Kirche schon früher faktisch besessen hatte, aber immerhin war nach den vorhergehenden Verfolgungen diese officielle Zusicherung des Rechtsschutzes von grosser Bedeutung. Wohl haben spätere Kaiser, namentlich Galerius und Diocletian der Kirche diesen Schutz wieder entzogen, der Weg war aber

gebahnt, auf welchem Constantin weiter schritt. Thatsächlich gewährte das Edict von Mailand (312) den Christen nicht mehr, als sie schon unter Gallienus erlangt hatten: den Rechtsschutz. Constantin hob die früheren Strafedicte gegen die Christen auf, er war bemüht, dem Christenthum im Staate gleiche Rechte und Privilegien zu sichern wie dem Heidenthum. Seine Stellung in religiösen Angelegenheiten war durchaus von politischen Gesichtspunkten bestimmt, er erkannte die Macht des Christenthums und fand es für klug, mit der hierarchisch organisirten Kirche einen Bund zu schliessen. Dabei war er von dem Gedanken, das Christenthum zur ausschliesslichen Staatsreligion zu erheben oder etwa gar auf seine eigenen kaiserlichen Hoheitsrechte in religiösen Angelegenheiten zu Gunsten der christlichen Hierarchie zu verzichten, weit entfernt. Er hat das Heidenthum nicht bekämpft, es sogar ausdrücklich anerkannt. So behielt er den Titel pontifex maximus bei, liess seine Vorgänger als divi consecriren, weihte Constantinopel zur Hauptstadt unter heidnischen Ceremonien ein, forderte christliche Bischöfe auf, die Heiden in ihrem Glauben nicht zu belästigen, und bestätigte noch in seinen letzten Lebensjahren die Privilegien heidnischer Collegien. Nur gegen geheime Culte, welche die Sittlichkeit gefährdeten, traf er repressive Maassregeln, auch zog er hier und dort reiche Tempelschätze ein. Aber eine Abschaffung des Heidenthums lag seiner Absicht gänzlich fern. Vielmehr wollte er eine Neutralität des Staates den Bekenntnissen gegenüber zu Stande bringen. Anfänglich war es wohl lediglich in diesem Sinne, dass er für die Rechte der christlichen Kirche eintrat. Eine Zeit lang scheint er in einer Art von farblosem Deismus die Ueberwindung der Glaubensunterschiede erstrebt zu haben. Aber im Laufe seiner Regierung näherte sich der Kaiser dem Christenthum immer mehr. Die kirchlichen Streitigkeiten, zuerst der Donatismus, dann der Arianismus, beschäftigten ihn stark, und unter seiner Leitung wurde das erste Concil zu Nicäa abgehalten. Freilich blieb er sich seiner Herrschermacht bewusst. „Hätten die Bischöfe diesen Fürsten behandelt, wie nachher Ambrosius Theodosius d. Gr., so hätte er ihnen den Kopf vor die Füsse legen lassen" (H. Schiller). Wohl aber erhielten die Christen an seinem Hofe, namentlich in den späteren Jahren eine bevorzugte Stellung, und er stand unter ihrem Einfluss; er liess seine Kinder im christlichen Glauben erziehen und sich selbst noch in seinem letzten Lebensjahre taufen. So hat Constantin weder das Heidenthum abgeschafft noch das Christenthum zur Staatsreligion erhoben; er hat aber dem ersteren sein ausschliessliches Recht und dem letzteren seine Fesseln abgenommen. Durch

diese neutrale Haltung hat er die Verhältnisse ihrer eigenen Entwickelung überlassen, deren Ausgang nicht mehr zweifelhaft sein konnte.

Die Söhne Constantin's befolgten dem Heidenthum gegenüber im Wesentlichen die Politik ihres Vaters. Das Edict vom Jahre 353, durch welches Constantius die Opfer verbot und die heidnischen Tempel schloss, ist nicht in dem Sinn zu verstehen, als wäre die Zugehörigkeit zum Heidenthum strafbar geworden. Nach wie vor wurden sogar im öffentlichen Leben heidnische Riten beibehalten; nur gegen Ausschreitungen, Magie, geheime Künste übte man eine stärkere Repression aus.

Unter der Regierung Julian's trat eine kurze Reaction zu Gunsten des Heidenthums ein (361—363). Eine eigentliche Christenverfolgung hat Julian nicht veranstaltet, vielmehr sollte auch unter ihm Toleranz vorwalten; auch befliss er sich einer philosophischen Ruhe und Unparteilichkeit, was freilich dem nervösen und phantasiereichen Manne schlecht gelang. Er beabsichtigte eine sittliche Regeneration des Heidenthums auf neoplatonischer Grundlage; im Einzelnen mag ihm selbst sein Ziel nicht ganz klar gewesen sein. Den Christen gegenüber trug er, namentlich im christlichen Antiochien, seine heidnische Frömmigkeit zur Schau; er hat Tempel gebaut und dotirt, Mysterien und Orakel neu zu beleben gesucht. Aber es war zu spät. Man erzählt, dass, als er das Orakel zu Delphi wieder reden machen wollte, sein Bote die Antwort erhielt: „Melde dem Kaiser, schon lange sei die kunstreiche Halle in den Staub gesunken; Phöbus hat keine Hütte mehr, keinen weissagenden Lorbeer, keine redende Quelle, denn verstummt ist das redende Wasser“.

In der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts hatte das Heidenthum den Boden verloren, und der Versuch Julian's offenbarte erst recht, wie wenig Lebensfähigkeit es mehr besass. An manchen Orten, wo Julian den heidnischen Cult restauriren liess, fanden sich weder Priester noch Gemeinden. Das Heidenthum hatte seinen letzten Zufluchtsort unter dem roheren Landvolke und wurde daher Paganismus genannt. Nur in Rom hatte es auch unter den höheren Kreisen und im Senat einen Halt. Interessant ist in dieser Hinsicht das Schicksal der Statue der Victoria, eines hochverehrten Bildes, dem man im Sitzungslocale des Senats selbst Opfer darbrachte. Constantius liess es im Jahre 357 entfernen. Die vornehmen Römer verschmerzten die Beseitigung des Bildes, das sie als eine Art von Palladium betrachteten, nicht leicht; es wurde in dem folgenden Jahrzehnt wiederholt zurückgeführt und wieder weggenommen; als 384 Gratian nochmals diese Verehrung aufhob, veranlasste sein Edict einen letzten Aufschwung der antiken Beredsamkeit, indem Symmachus im Namen der Majorität

des Senats den heidnischen Glauben vertheidigte. Allein die heidnische Partei des römischen Senats war schon seit lange viel zu bedeutungslos geworden, um den Strom der Zeitbewegung aufhalten oder auch nur eindämmen zu können.

Nach dem misslungenen Versuch Julian's schien die Zeit gekommen, dem sterbenden Heidenthum das Todesurtheil zu sprechen. Das Christenthum hatte unter vielen römischen Kaisern Toleranz genossen, unter Constantin und seinen Söhnen Rechtsgleichheit erworben, und bereits erhoben seine Bischöfe Anspruch auf Macht im Staate, auf Anwendung der Staatsgewalt gegen Heiden und Ketzer. Allein die Staatsmacht war nicht sofort geneigt, auf diese Forderungen einzugehen. Valentinian, Julian's Nachfolger, hob freilich mehrere Maassregeln seines Vorgängers auf, war aber zu sehr Staatsmann, als dass er die Neutralität des Staates den Religionen gegenüber und damit seine Macht an die Kirche preisgegeben hätte. So blieb er im Wesentlichen dem Heidenthum gegenüber tolerant, nur unsittliche Culte waren verpönt. Sein Regiment war das Ideal des heidnischen Historiographen dieser Periode, des Ammianus Marcellinus, der um 390 in Rom schrieb. Ammianus war ein toleranter, von Aberglauben aber durchaus nicht freier Mann, dessen Geschichte eine Quelle ersten Ranges für diese Zeit bildet, und der mit Symmachus die Stimmung der heidnischen Kreise gegen Ende des Jahrhunderts veranschaulicht.

Den entscheidenden Streich führte nun Theodosius der Grosse. Sein Glaubenseifer wurde durch den weltklugen und herrschsüchtigen Mailänder Bischof Ambrosius angefeuert und benutzt. Ob Theodosius es von Anfang an auf Vernichtung des Heidenthums abgesehen hatte, ist zweifelhaft. Er beschränkte zuerst nur die heidnischen Culte sehr wesentlich, indem er den Uebertritt zum Heidenthum als Apostasie mit schweren Strafen belegte. Das Edict vom Jahre 392 hob aber den heidnischen Cultus überall und gänzlich auf. Die Tempel fielen der Plünderung anheim, die Ortsbehörden mussten überall gegen den heidnischen Cultus einschreiten, fanatische Christen durften frei gegen denselben wüthen. So verschwand das Heidenthum, ohne ernsthaft Widerstand leisten zu können. Es hatte alle seine lebensfähigen Elemente an das Christenthum abgegeben, das, reichlich von griechisch-römischen Gedanken und Formen durchdrungen, nunmehr seine welthistorische Aufgabe erfüllen konnte.

Die slavische Familie.

Litteratur. Ethnographisches in MÜLLENHOFF, Deutsche Alterthumskunde II und P. J. SCHAFARIK, Slawische Alterthümer (2 Bde, deutsch 1843—44). Ueber diese Völkergruppe handeln die älteren Mythologen gewöhnlich ganz unkritisch und verworren; vor einem Buch wie das seiner Zeit viel gelesene Werk von HANUSCH kann man nur warnen. Werthvolle Beiträge sind zum Theil in wenig zugänglichen Sprachen, czechisch und russisch geliefert. Viel Gutes, auch über Mythologie und Volksglaube, findet man in G. KREK, Einleitung in die slavische Litteraturgeschichte (2. Aufl., 1887). Eine brauchbare Uebersicht giebt L. LÉGER, Esquisse sommaire de la mythologie slave (RHR. 1881, und neuerdings in mehreren Bulletins derselben RHR.). Aus der Specialzeitschrift Archiv für slav. Philol. (seit 1875) nennen wir: A. BRÜCKNER, Mythologische Studien (in VI, IX, XIV), und TH. VON GRIENBERGER, Ueber litauische Götter- und Geisternamen (XVIII). Ferner: SCHLEICHER, Litauisches Lesebuch (1857); A. BEZZENBERGER Litauische Forschungen (1882); A. LESKIEN und K. BRUGMANN, Litauische Volkslieder und Märchen (1882, mit Anmerkungen von WOLLNER, der baltische und slavische Parallelen mittheilt); H. USENER, Götternamen (1896), enthält Wichtiges über litauische Götter; W. MANNHARDT, Lettische Sonnenmythen (Z. f. Ethnol. VII, 1875). Anonym erschien: Gottesidee und Cultus bei den alten Preussen (1870).

Ueber Russland: W. R. S. RALSTON, The songs of the Russian people (1872), Russian folktales (1873); A. RAMBAUD, La Russie épique (1876); W. WOLLNER, Untersuchungen über die Volksepik der Grossrussen (1879).

Ueber die Südslaven die Schriften von F. S. KRAUSS, Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven (1890), Sagen und Märchen der Südslaven (2 Bde, 1883—84), u. A.

§ 134. Die Balten und Slaven.

Die slavische Mythologie ist nur allzu oft der Tummelplatz für phantastische und dilettantische Versuche gewesen. Das ärmliche Material wurde ganz unkritisch gebraucht, man traute unzuverlässigen Notizen wie den czechischen Glossen der Mater verborum, einem zu Anfang dieses Jahrhunderts gefälschten Wörterbuch, allerlei Irrthümer fassten Wurzel, verschiedene Perioden und aus einander liegende Völker warf man ohne Weiteres in eine Gesammtdarstellung zusammen, man phantasirte von einer herrlichen urslavischen Vorzeit, welche doch in Wirklichkeit nie existirt hat, aus gelegentlicher Erwähnung

eines guten und eines bösen Gottes construirte man ein ganzes dualistisches Religionssystem. Erst neuerdings wird allem diesen Unfug gesteuert. Allerdings können wir jetzt kein Gesammtbild geben, sondern müssen uns bescheiden, nur Fragmentarisches zu bieten.

Schon vor Anfang unserer Zeitrechnung bildeten die Balten und die Slaven zwei von einander getrennte Gruppen. Die Balten, welche als Mittelglied zwischen den Slaven und Germanen an den Weichselmündungen sassen, sind in Litauer, Letten und Preussen einzutheilen. Die Quellen für unsere Kenntniss dieser Völker fliessen recht spärlich. Tacitus Germ. 45 nennt sie Aestii, zählt sie übrigens zu den Germanen und beschreibt ihre Religion in einer einzigen Zeile: „matrem deum venerantur. Insigne superstitionis formas aprorum gestant“. Ein Reisebericht von Wulfstan von Hydaby (Ende des 9. Jahrhunderts) schildert recht lebendig Begräbnissbräuche und ein Wettreiten auf schnellen Pferden um die Erbschaft. Mittelalterliche Chronisten interessirten sich nicht besonders für heidnische Religion: „inutile est acta non credentium scrutari“, meinten wohl die meisten mit Adam von Bremen. Freilich erzählen dieser Adam, ferner Thietmar von Merseburg, am ausführlichsten Helmold manches von baltischen und slavischen Göttern und Cultus, ihren Berichten ist aber nicht unbedingt zu trauen. So hat die Göttertrias, Patrollo, Patrimpo, Perkuno, welche Simon Grunau (Anfang des 16. Jahrhunderts) erwähnt, wohl nie wirklich als Göttergruppe im Volksglauben existirt. Wohl aber hat der Geschichtschreiber des deutschen Ordens, Peter von Duisburg, schon 1326 die Religion der alten Preussen ganz richtig als eine allgemeine Vergötterung beschrieben: „sie sahen in allem Erschaffenen eine Gottheit, in Sonne, Mond und Sternen, den Donnerschlägen, den Vögeln, auch den Vierfüsslern bis zur Kröte; sie hatten auch heilige Wälder, Felder und Gewässer, dergestalt, dass sie darin nicht Holz zu schneiden, Ackerbau zu treiben und zu fischen wagten“. Auch dem Verzeichniss des Bischofs Georg Polentz (1530) und einigen anderen Berichten aus demselben Jahrhundert, vor allem der Schrift des polnischen Adligen J. Laskowski, de diis Samagitarum[1], verdanken wir die Kenntniss mancher baltischen Götternamen.

So lässt sich immerhin Einiges von der Religion dieser ganz untergegangenen Völkerschaften erkennen. Die Ortsnamen und die Volkslieder bezeugen, dass auch hier Naturgötter und Mythen nicht fehlten. Die Götter findet man bisweilen bezeichnet als Devo-Sunelei (Gottes-Söhnlein, das Deminutiv ist sympathetische Qualification), was

[1] Neu herausgegeben von W. Mannhardt (Magaz. der lett. litterar. Gesellsch. 1868).

nicht dem Christenthum entlehnt sein mag, sondern die Himmelswesen andeutet. Unter den Göttern finden wir den Mond, den Morgenstern, die Morgenröthe. Am meisten verehrt wurde aber der gewaltige Donnergott Perkunas, den die alten Preussen beim Gewitter anbeteten, dem man bis in's 17. Jahrhundert zur Regenbeschwörung opferte, und der noch in Ortsnamen und volksthümlicher Rede lebt. Mythische Züge fehlen nicht, wenn auch die Mythen noch wenig ausgeprägt sind: Hochzeitslieder singen von Perkunas' Werbung um die Tochter der Sonne, und Perkuna-tete, die Mutter des Donners, empfängt die ermüdete Sonne zu einem erfrischenden Bade. Auch ein lettischer Pferdegott (ursprünglich Sonnengott?) Usinj verdient Erwähnung.

Neben den Göttern finden wir bei den Balten ganze Reihen von Geistern und Genien, besonders Hausgeister: Genien des Reichtums, des Feuerherdes, vor allen die Hausschlange (Gyvate), der man Speise vorzusetzen pflegte; ferner Heinzelmännchen, Kobolde, Gespenster, die letzteren heissen bisweilen deives, wobei man an die ungünstige Bedeutung der Deven im Avesta denkt. Für Geschäfte aller Art und für allerlei Naturgebiete gab es specielle Genien. Die Glücksgöttin Laima schützte zugleich das Wochenbett. Neben Wald- und Baumgeister treten andere, die den Acker bestellen, die Viehzucht beschützen oder für die Bienencultur sorgen. Unter den Erntegottheiten zieht unsere Aufmerksamkeit auf sich Kurche, ein aus den letzten Aehren der Ernte gebildetes Idol. Usener hat die litauischen Götternamen zusammengestellt, weil er meint, dass sie in ihrer noch durchsichtigen appellativen Bedeutung besonders deutlich die Stufe der Religionsbildung beleuchten, auf der auch die römischen Indigitamente stehen, wo die Sondergötter noch nicht zur vollen Personification gelangt sind. Aber Usener will auch bei dieser Völkergruppe nicht generalisirt haben: er meint in den lettischen Götternamen bereits eine jüngere Stufe der Begriffsbildung nachweisen zu können. Bei den Letten sind nämlich die entsprechenden Genien durch Hinzufügung von mate (Mutter) schon etwas deutlicher als Personificationen abstracter Begriffe gefasst.

Wir könnten also freilich eine grosse Anzahl von Götternamen der Balten anführen, eine zusammenfassende Beschreibung ihrer Religion aber lässt sich nicht geben. Nur seien noch die grossen Tempel mit kostbaren Idolen erwähnt, und auch die organisirte Priesterschaft, welche wir wohl bei Balten, nicht aber bei Slaven antreffen. Die Chronisten erwähnen einen sogar fast religiös verehrten Oberpriester Kriwe und seine Untergebenen und Boten, Waidelotten. Inwiefern diese aus-

gebildetere Organisation des Cultus auf scandinavische Einflüsse zurück zu führen ist, wie Manche muthmaassen, muss unentschieden bleiben.

Die slavischen Völker sind die Polen, Wenden (Sorben), Slovaken, Czechen, Mähren, Russen, im Süden die Bulgaren, Serbo-Kroaten und Slovenen. Besonders hier betrachte man ja die einzelnen Völker für sich und hüte sich, das weitverzweigte und sehr verschiedenartige Material zu einer jeder Wirklichkeit fremden slavischen Mythologie zu verarbeiten. Selbst die Unterscheidung einer westlichen und einer östlichen Gruppe ist für die alte Zeit willkürlich; sie beruht auf der späteren Thatsache, dass, während Wenden, Polen, Czechen und Mähren dem Papste gehorchen, die übrigen Slaven der byzantinischen Kirche sich anschlossen.

Die slavischen Völker hatten im 7. Jahrhundert ihre grösste Ausbreitung, später wurden sie immer mehr von den Deutschen zurückgedrängt. Was wir von ihrer Religion in alter Zeit erfahren, ist herzlich wenig. Die kurze Notiz bei Prokop, de bello Gothico III 14, geht schon ganz aus einem verächtlichen Ton, in dem man auch später im Mittelalter über die Slaven zu reden pflegte. Prokop sagt, die Slovenen und Anten hätten nur einen Gott, den Blitzschleuderer, ein Schicksal kännten sie nicht, Flüssen, Quellen und anderen Dämonen brächten sie Verehrung dar und ihre Opfer wären mantisch. Was mittelalterliche Chronisten mittheilen, ist oft recht unzuverlässig. So hat Brückner bewiesen, dass der Gott Radigast, von dessen Dienst in Rethre Adam von Bremen uns grossartige Gedanken giebt, lediglich einem Missverständniss seine Existenz verdankt. Anders ist es freilich mit dem Svantovit, von dem Helmold und Saxo Grammaticus erzählen. Dieser wendische Gott hatte sein Heiligthum und sein vielköpfiges Idol zu Arkona auf Rügen, wo der dänische Waldemar 1168 Tempel und Bild vernichtete. Er wurde hoch verehrt, man feierte ihm jährlich ein Fest, wobei der Priester aus der Flüssigkeit, welche seit dem vorigen Jahr im Trinkhorn übrig geblieben war, gut oder schlechte Ernte weissagte, auch bei Kriegsfahrten gab der Gott, diesmal durch das Pferd, worauf er nachts ausritt, Auspicien; im Tempel musste der Priester seinen Athem einhalten. Neuerdings behauptet man, dass dieser Svantovit gar kein heidnischer Gott, sondern ein christlicher St. Vitus gewesen sei[1]; jedenfalls enthält sein Cultus auf Rügen manchen heidnischen Brauch.

Die Bekehrungsgeschichte der verschiedenen slavischen Völker seit dem 9. Jahrhundert, wo Methodius und Cyrillus in Pannonien und

[1] L. Léger, Svantovit et les dieux en „Vit“ (RHR. 1896).

Moravien wirkten, bringen recht viel Nachrichten über kirchliche Verhältnisse, geben aber kein Bild der heidnischen Religion. Hier und dort ist aus späteren Quellen mythologisches Material zu holen. So hat Brückner verwerthet, was Dlugosz (Mitte des 15. Jahrhunderts) in seiner Historia Poloniae über altpolnische Gottheiten berichtet. Er nennt mehrere Namen, die er mit römischen Göttern combinirt. Diese polnischen Gottheiten hatten simulacra, flamines, sacra instituta et lucos, zu bestimmten Jahreszeiten feierte man ihnen grosse Feste, wobei die zahlreich herzugeströmten Männer und Weiber sich in wildem Gesang und unbändigem Thun ergötzten. Neben diesem Historiker liefern auch die polnisch-lateinischen Predigten des 15. Jahrhunderts werthvolles Material zur Erkenntniss des Volksglaubens.

Gehen wir jetzt zu den Russen über, die sich ohne viel Verkehr mit den übrigen Slaven entwickelt haben, freilich darum nicht ohne dass sich fremde Einflüsse geltend gemacht hätten, zuerst von den Scandinaviern aus, welche dem Reiche die Dynastie Rurik's gegeben haben und in deren Saga's Gardarike oft erwähnt wird, ferner von Byzanz her, von woher am Ende des 10. Jahrhunderts das Christenthum eindrang, endlich von Seiten der Tataren, für deren Einfälle das Land das ganze Mittelalter hindurch offen lag. Eine Hauptquelle für unsere Kenntniss alt-russischer Zustände bildet die Chronik des Kiever Mönchs Nestor (1056—1114), der der heidnischen Periode noch nahe genug stand, um uns manches Werthvolle darüber zu retten. Auch epische Erzählungen und der Glauben des Landvolks haben manches Heidnische bewahrt. Einige Nachrichten verdanken wir auch arabischen Reisenden.

Ein allgemein slavisches, auch bei den Russen sich findendes Wort für Gott ist Bog. Hierbei ist es nicht so wichtig, das Wort auf eine indogermanische Wurzel zurück zu führen, als auf die Uebereinstimmung mit dem iranischen Gebrauch zu achten, ähnlich dem, was wir bei der baltischen Gruppe über den Sinn des Wortes Deven andeuteten. Auch wenn ein arabischer Reisender aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts eine russische Todtenbestattung beschreibt, wobei ein Hund mitbegraben wurde, fällt uns sogleich die Rolle ein, welche der Hund bei den Todtenceremonien im Avesta spielt. Bei einem anderen Punkt, dem Glauben, dass die Erde auf einem Fisch ruhe, ist wohl mehr an eine allgemeine ethnographische Parallele zu denken[1]. Aber der nähere Zusammenhang zwischen den Slaven und Iraniern ist schon durch den Namen Bog genügend sichergestellt.

---

[1] Arch. f. slav. Phil. XII 1, 2.

Die Namen der höchsten russischen Gottheiten lassen ihre apellative Bedeutung noch deutlich durchblicken: Svarog, der Himmelsgott, Dajbog, der Sonnengott, Ogoni, der Feuergott, Stribog, der Windgott. In Volos, dem Gott der Heerden, hat man einen christlichen St. Blasius sehen wollen[1], und der Kupalo, den man im Sommer für die Fruchtbarkeit verehrte, verdankt bestimmt seine Existenz dem Ivan Kupalo (Johannes der Täufer). Eine Frühlingsgöttin Vesna ist ebenso fraglich als die slavische Lada. Den ersten Platz im Cultus nahm der Donnergott Perun ein, dessen Statuen in Novgorod und in Kiev standen, und der noch jetzt als Elias vielfach im russischen Volke lebt. Das Idol zu Kiev, aus Holz mit silbernem Kopf, goldenem Bart, einen Feuerstein in der Hand, vor dem ein mit Eichenholz genährtes Feuer beständig unterhalten wurde, liess Wladimir im Jahre 988 an den Schweif eines Pferdes binden und in den Dnjepr werfen. So fand der Uebergang zum Christentum statt.

Im heutigen Volksglauben leben eine Menge Geister, individuell oder in Gruppen zusammengefasst. So der oder die (plur.) Vodjanoj (Wassergeister), Ljeshij (Waldgeister), Domovoj (Hausgeister), der sowohl Ahne als Geist des Herdes ist, in der Noth hilft, bisweilen auch Schabernack treibt, und gewöhnlich zu Ostern sichtbar wird; endlich die schönen Rusalka, welche die Menschen zu sich hinablocken, und deren Ursprung vielleicht in ῥουσάλια (rosalia = pascha rosata)[2] liegt. Noch kennen die Märchen ein Paar phantastische Gestalten: den unsterblichen Koshtshej, der Dämon der Winterkälte, und das böse alte Weib in ihrem auf einem Hühnerfuss sich drehenden Häuschen, die Baba Jaga. Auch allerlei Sitten bei den Sonnenwenden im Frühling und Herbst tragen noch jetzt einen heidnischen Charakter. Für einen förmlichen heidnischen Festkalender, wie ihn ältere Mythologen zusammenstellten, fehlt uns allerdings das nöthige Material.

Für die Todtenbestattung in heidnischer Zeit ist sowohl Verbrennung als Beerdigung belegt. Solang die Bestattung nicht vollzogen war, irrte die Seele (dusha) unstät auf den Bäumen umher, erst nachdem die Leiche gebührend versorgt war, konnte sie den Seelenweg (Milchstrasse oder Regenbogen) entlang in die Gefilde oder Wälder der Geister kommen. Man gab dem Todten dies und jenes mit: einen Reisepfennig, eine kleine Leiter, um aus dem Grabe empor zu steigen. In der schon oben citirten Reisebeschreibung des Arabers Ibn-Fadhlan (921) lesen wir von der Tödtung eines Mädchens



[1] Miklosich, Etymologisches Wörterbuch 394.
[2] Miklosich, Etymologisches Wörterbuch 283.

mit der Absicht, dem todten Mann eine Braut für's Jenseits zu schaffen. Dass die Schiffsform des Sarges und des Scheiterhaufens scandinavischen Ursprungs ist, lässt sich nur vermuthen.

Bei den südlichen Slaven: Bulgaren, Slovenen, Serbo-Kroaten hat KRAUSS, zum Theil durch Fragebogen, viele Sagen, Lieder, Märchen, Sitten, Bräuche gesammelt. Allerdings weiss man auch hier nicht genau, inwiefern man aus diesem heutigen Volksglauben auf altes Heidenthum schliessen darf. Nicht jede Volksdichtung hat einen mythischen Kern, nicht jede Volkssitte stammt aus heidnischer Zeit. Wenn Hochzeitslieder von der Liebe der Sonne oder des Mondes zum Morgenstern singen, kann man dahinter alte Mythologie wittern; KRAUSS sieht darin aber nur poetische Verherrlichung des Brautpaares und meint, Sonnen- und Mondcult seien den Südslaven fremd.

Eine Masse von Geschichten erzählen sich die Südslaven von den Vilen, schönen Mädchen, die in Wald und Flur und Wasser leben, die Menschen bald schirmen, bald tückisch verderben. Im Anschluss an MANNHARDT's Untersuchungen hat KRAUSS diese Vilen als Baumseelen und Korndämonen erklärt; es scheint aber schwer, alle ihre Beziehungen zu Wasser und Wolken, all ihren Einfluss auf Glück und Unglück aus diesem Grundcharakter abzuleiten. Die Vilen heilen und verzaubern, sind verliebt, neidisch, und stehlen Kinder. Ueberhaupt lässt sich ihr Wesen nicht einheitlich fassen; was von verschiedenen Geistern, Genien, Kobolden hier und dort gilt, schreiben die Südslaven den Vilen zu. Daneben giebt es aber auch noch andere Geister, z. B. Krankheitsgeister, die man zu beschwören sucht. Sehr verbreitet ist der diesen Völkern eigenthümliche Glaube an Vampyre, Seelen Gestorbener, die den Lebenden schaden, besonders ihnen das Blut aussaugen. Auch gegen diese Vampyre giebt es Bannsprüche und Zaubermittel.

Die Glücksgöttin Sreća bei den Serben, Kroaten und Slovenen ist wahrscheinlich eine ziemlich junge mythische Bildung; sie hat manche Züge der Fortuna und der Tyche entlehnt. Sie ist das Schicksal als Fatum und als Parze, bei Festlichkeiten spendet man ihr Trankopfer und bei Geschäften eine Münze.

Aus dem Vorhergehenden ersehen wir, dass die Balten und Slaven in heidnischer Zeit nicht zu der selbständigen Religionsbildung der Culturvölker gelangt sind. Die Ueberbleibsel ihres Glaubens und ihrer Bräuche liefern aber für die Religionsgeschichte wichtige Vergleichungspunkte.

Die Germanen.

Litteratur. Grundlegend für die Erforschung der germanischen Vorzeit war in Dänemark die Thätigkeit von P. E. Müller (Sagabibliothek, 3 Bde, 1817—20, und andere Schriften), in Deutschland die der Brüder J. und W. Grimm, welche einander ergänzend die germanische Philologie im weitesten Umfang bearbeiteten. Von J. Grimm erschien 1835 die Deutsche Mythologie (4. Aufl. in 3 Bdn von E. H. Meyer, 1875—78), von W. Grimm 1829 die deutsche Heldensage (3. Aufl., 1889, von R. Steig), ausserdem die beiden Sammlungen ihrer kleineren Schriften und die gemeinschaftlichen Ausgaben der Kinder- und Hausmärchen (1819) und der Deutschen Sagen (1816). Ueber die Bedeutung J. Grimm's vgl. das schöne Buch von W. Scherer. Der Zeitgenosse der Grimm, L. Uhland, hat in Geschichte der Dichtung und Sage (8 Bde) viel Werthvolles über Sagenkunde und Litteraturgeschichte. Obgleich K. Lachmann sich nie direkt mit der Mythologie beschäftigt hat, so hatte doch seine streng philologische Methode und sein Studium der Heldensage (Nibelungen) den weitesten Einfluss auf die mythologische Forschung. Durch die anthropologischen Studien, namentlich E. B. Tylor's, angeregt, hat W. Mannhardt, Wald- und Feldculte (2 Bde, 1875—77), Mythologische Forschungen aus dem Nachlass (1884), auf ein einseitiges, aber sehr reichhaltiges Material die animistische Erklärungsweise erprobt. In seinen streng methodischen, aber schwerfälligen Arbeiten, worunter das grossartig angelegte Werk Deutsche Alterthumskunde (I 1870, II 1887, III 1892, V 1883) hat K. Müllenhoff besonders die Geographie, die Ethnographie und die Heldensage durchforscht. Ein gut geschriebenes Buch ist F. B. Gummere's Germanic origins (1892). — Unter den überaus zahlreichen deutschen, nordischen, germanischen Mythologien steht Grimm's Meisterwerk, obgleich in vielem veraltet, noch unerreicht da. Von anderen Handbüchern oder Gesammtdarstellungen seien hier erwähnt von nordischen Gelehrten N. M. Petersen, N. F. S. Grundtvig, Finn Magnussen; in Deutschland wurde das Buch von K. Simrock (1855) öfter neu verlegt, eine sehr verworrene Darstellung. — Ein Wendepunkt in diesen Studien bezeichnet das vielfach, namentlich von Müllenhoff (D. Atk. V) heftig angegriffene Werk des Norwegers S. Bugge, Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns oprindelse (1881—89, deutsch von O. Brenner). Unter dessen mehr oder weniger directem Einfluss stehen die beiden letzten grösseren Werke: E. H. Meyer, Germanische Mythologie (1891) mit reichem Material, namentlich der vollständigsten Quellenübersicht, und W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie (1895).

Eine nordische Litteraturgeschichte von F. Jónsson, Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie (I 1894, II[1] 1895) ist noch im Erscheinen begriffen.

Von älteren Eddaübersetzungen seien bloss die von F. W. Bergmann und Simrock erwähnt, jetzt ist nur noch die neueste von H. Gering, Die Edda (1892), zu empfehlen. Die gesammte nordische Poesie ist herausgegeben und übersetzt in G. Vigfusson and F. York Powell, Corpus poeticum boreale (2 vol., 1883). Die nordischen Saga's liegen meist in dänischen, englischen (G. W. Dasent, Njal 1861, und jetzt die Saga-Library, worin u. A. Heimskringla und die Northern library), weniger in deutschen Uebersetzungen vor.

Endlich sei hier noch auf die Bearbeitung aller Einzeldisciplinen hingewiesen in H. Paul, Grundriss der germanischen Philologie (1. Aufl. 1891—93, die 2. Aufl. im Erscheinen), worin die Mythologie und die nordische Litteraturgeschichte von E. Mogk, die Heldensage von B. Symons. Zu bedauern ist bei dem übrigens unentbehrlichen Buche, dass Ethnographie, Archäologie und Geschichte fehlen; in der 2. Aufl. wird wenigstens die Ethnographie nachgeholt, für Geschichte muss man sich noch immer anderswoher Rath holen, namentlich in den nordischen und dänischen Werken von P. A. Munch, Joh. Steenstrup, J. E. Sars, G. Storm u. A., für die Angelsachsen J. M. Kemble. Auch K. Maurer, Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum (2 Bde, 1855—56), wenn auch in mancher Hinsicht veraltet, muss erwähnt werden.

§ 135. Vorbemerkungen.

Die germanische Vorzeit übt eine wohlbegründete Anziehungskraft aus. Wenn wir den jüdischen und den griechischen Quellen unserer Cultur nachforschen, vergessen wir doch nicht, dass das Germanenthum die natürliche Basis der ganzen Entwickelung seit dem Untergang der alten Welt bildet und dass noch jetzt in unseren Sitten und Anschauungen Manches aus dem gemanischen Heidenthum fortlebt. Auch die poetische Schönheit mancher Mythen und Sagen, die sittliche Strenge namentlich in Stamm- und Familienverhältnissen bei den alten Germanen berühren uns sympathisch. Die neuere Litteratur seit der Romantik liebt es, der germanischen Vorzeit Soffe zu entlehnen. Dabei wird freilich die religiöse Anschauung der heidnischen Periode nicht selten idealisirt, und die Vorzüge des germanischen Charakters, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, feines Ehrgefühl, sittlicher Ernst, Betonung der Persönlichkeit, schreibt man vielfach schon den heidnischen Vorfahren zu.

Nicht bloss die schöne Litteratur, welche am Ende nur ihre Rechte handhabt, wenn sie die Wirklichkeit in ein verklärendes Licht stellt, auch die Wissenschaft hat oft die altgermanische Religion überschätzt. Manchmal zählt man die germanische Religion den höheren Religionsformen zu, und findet in ihr eine ethische Vertiefung des Glaubens, eine tief religiöse Tragik, welche sie über die meisten anderen heidnischen Religionen erhebe und in besonderem Sinne zur Vorstufe des Christenthums mache. Dem gegenüber ist nun zu erinnern, auf welcher Culturstufe die germanischen Stämme sämmtlich vor Annahme des

Christenthums standen. Sie waren wohl keine Wilden mehr; aber die deutschen Stämme, die Tacitus beschreibt, und selbst die nordischen Reiche des angehenden Mittelalters, die nur in blutigen Fehden, Eroberungszügen und kühnen Seefahrten ihre Kraft bethätigten, waren doch der Stufe der Barbarei noch nicht entwachsen. Allerdings sprechen wir diesen germanischen Völkerschaften weder poetisches noch sittliches Gefühl ab, aber die Entwickelung, welche nur die intellectuelle Bildung oder das historische Denken der Religion giebt, muss man bei ihnen nicht suchen wollen. Aus den germanischen Stämmen hat erst das Christenthum Culturvölker gemacht, man betrachte also den altgermanischen Glauben nicht als eine Culturreligion.

Zeitlich wie örtlich liegt diese altgermanische Welt weit versprengt. Das germanische Heidenthum umfasst das erste Jahrtausend unserer Aera. Abgesehen von den spärlichen Nachrichten antiker Geographen über nord-europäische Meere und Küsten, und von dem, was classische Geschichtsschreiber über Cimbren und Teutonen zu erzählen wussten, sind die germanischen Stämme von Cäsar's und Augustus' Tagen an bekannt; und erst gegen das Jahr 1000 gingen die scandinavischen Völker zum Christenthum über. Die ersten Germanen, die Christen wurden, waren die Gothen in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, im 5. Jahrhundert die Burgunder und die Franken, 600 die Angelsachsen, dann allmählich die anderen deutschen Völker, am spätesten, erst im 9. Jahrhundert, die Sachsen. Die Scandinavier thaten den entscheidenden Schritt erst gegen 1000 durch Knut in Dänemark, die beiden Olaf in Norwegen, und in Folge des Beschlusses des isländischen Althing im Jahre 1000 selbst.

In dieses Jahrtausend nun fällt die ganze Periode der Völkerwanderung, die über ganz West-Europa germanische Bevölkerungen oder germanische Herrschaft verbreitete. Nach der landläufigen Eintheilung beginnt diese Periode mit dem Gotheneinfall im byzantinischen Reich. In Italien finden wir zuerst Alarich's Westgothen, dann am Ende des 5. Jahrhunderts Theodorich's Ostgothenreich, später die zwei düsteren Jahrhunderte longobardischer Herrschaft. Durch Frankreich ziehen manche Völkerschaften, bis die Franken dort ihr mächtiges Reich stiften. In Spanien sind Sueven und Westgothen angesiedelt und Vandalen auf ihrem Zug nach Afrika durchgezogen. Burgunder und Alemannen, Thüringer, Hessen und Baiern haben in Deutschlands Süden und Mitte Staaten gebildet, während Sachsen und Friesen die Küsten der Nordsee bewohnen. In England haben die Angelsachsen nach der Mitte des 5. Jahrhunderts ihre Reiche gegründet und später Normänner und Dänen sich angesiedelt. Denn

die Vikinger haben nicht bloss die Küsten des Meeres und landeinwärts die Städte an den Flüssen verheert, sondern sind auch in manchen Gegenden sesshaft geworden: in der Normandie, auf den Inseln der Nordsee, in England und Irland, wie sie auch dem Osten zu Russland sein Herrscherhaus gegeben haben.

Die Fragen nach dem ursprünglichen Stammland der germanischen Familie, wie nach der Verbreitung ihrer verschiedenen Zweige müssen wir der Archäologie und Ethnographie überlassen. Hier wollen wir nur aus dem zeitlich wie örtlich zersprengten Charakter des germanischen Heidenthums die für die Behandlung des Stoffs nöthigen Schlussfolgerungen ziehen.

Die germanische Religion ist nicht die Religion eines einheitlichen Volkes. Die Stämme, von denen Tacitus uns so vieles in knapper Uebersicht erzählt, die deutschen Heiden, unter denen irische und englische Missionare arbeiteten, die neubekehrten Völker des frühen Mittelalters, bei denen in Sage und Sitte soviel Heidnisches fortlebte, die Angelsachsen in den 1½ Jahrhunderten ihres Heidenthums (450—600), die Scandinavier, deren Geschichte im letzten Jahrhundert vor ihrer Bekehrung wir genau kennen: sie liegen zu weit auseinander, sie lebten in zu unähnlichen Verhältnissen, um ohne Weiteres mit einander zusammengeworfen werden zu können. Allzuoft hat man dies versucht, und aus den verschiedensten Zügen ein Bild entworfen, das aber, so wie man es zeichnet, keiner bestimmten historischen Wirklichkeit entspricht. Auch darf man in der germanischen Welt dieses Jahrtausends keine regelmässige historische Entwickelung suchen. Die Germanen haben in dieser Periode vielfach in unstäten Verhältnissen gelebt, sie haben auf ihren Zügen und bei der Bildung ihrer Reiche fremdes Blut und fremde Culturelemente in sich aufgenommen, sich oft mit Kelten vermischt und viel von dem Erbe der römischen Welt sich zugeeignet. Freilich gilt dies mehr von den Gothen und Franken als z. B. von den Scandinaviern; aber es ist doch nicht statthaft von dem aus, was man bei den germanischen Völkern von allerdings mehr, aber auch immer nur relativ unvermischtem Charakter findet, sogleich auf gemeingermanischen Besitz zu schliessen.

Auf einen gemeingermanischen Charakter auch in der Religion ganz zu verzichten, ist aber ebensowenig zulässig. Freilich, es giebt weder ein System noch eine Entwickelungsgeschichte der germanischen Mythologie. Man schreibt germanische Mythologie, wie man finnische und slavische schreibt, nur mit viel reichlicherem Material, nicht wie man ägyptische oder indische Religionsgeschichte darlegt. Dennoch besitzen wir nicht bloss Fragmente, sondern können auf diesem Ge-

biete auch weit verzweigte Zusammenhänge und Verbindungen aufdecken.

Hier begegnen wir der viel erörterten Frage nach der Einheit der deutschen und der nordischen Mythologie. Kann man heutzutage noch dem Satz J. GRIMM's beistimmen, „dass die nordische Mythologie ächt sei, folglich auch die deutsche, und dass die deutsche alt sei, folglich auch die nordische“? Oder muss man mit BUGGE, dessen Anhang immer noch zu wachsen scheint, die nordische Mythologie fast ganz als späteres Machwerk betrachten? Die Frage ist überaus schwierig, sie hängt eng mit der Quellenkritik zusammen. Hier sei von vornherein zweierlei festgestellt, wenn auch die genügende Begründung ausserhalb des Rahmens dieses Lehrbuchs liegt. Zuerst das eine: die Mythologie, wie sie in der Edda vorliegt, ist zu deutlich ein Product später Zeit, als dass sie ohne weiteres als Besitz der alten germanischen Stämme betrachtet werden dürfte. Man muss soviel wie möglich den historischen Einflüssen nachspüren, welche in den eigenthümlichen Gebilden der nordischen Mythologie auslaufen. Zweitens aber: diese Bildungen nur aus fremden, ungermanischen Beziehungen zu erklären und also für die Kenntniss germanischer Religion als werthlos zu betrachten, solches verbieten die vielen übereinstimmenden Namen und Züge im deutschen und im nordischen Glauben und Brauch. Es sind dieselben Götter, auch im Cultus ist viel Aehnliches. So bleibt allerdings wahr, dass eine germanische Mythologie die einzelnen Stämme, Völker, Zeiten schärfer scheiden muss als vielfach geschieht; aber zugleich ist wahr, dass kein Grund vorliegt, die nordische Mythologie als ganz fremdes, importirtes oder künstlich fingirtes Product auszuscheiden. Bei aller Verschiedenheit bleibt die Einheit dieser Völkerfamilie auch in der Religion gewahrt.

Für die Wissenschaft hat die Erforschung der germanischen Religion eine ungleich grössere Bedeutung als die anderer Religionen derselben Stufe, etwa der keltischen oder slavischen, und diese Bedeutung verdankt sie dem überreichen Material, das uns hier zu Gebote steht. Dadurch ist ja nicht bloss viel mehr Stoff zu verarbeiten; manche Probleme der allgemeinen Religionswissenschaft sind vom germanistischen Standpunkt aus viel besser zu verstehen als von irgend anderswoher. Auf keinem Gebiet verfügt die Sagenvergleichung über mehr Mittel als hier; bei der Siegfriedssage z. B., die wir in so vielfacher Form kennen, kann die Kritik noch ganz anders operiren als bei Sagencomplexen, die, wie etwa die griechischen, bloss in einer einzigen oder nur wenigen unvollständigen Bildungen bekannt sind. Wer ferner den Werth oder Unwerth von Folklore für religionsgeschichtliche Untersuch-

ungen beleuchten will, muss nothwendig dabei von der germanischen Welt ausgehen, deren Sitten, Bräuche, Märchen wir in einem Umfang kennen, mit dem sich auf anderen Gebieten nichts vergleichen lässt. Auch wenn man verstehen will, wie in Recht und Sitte ein Volk sich den Ertrag einer fremden, höheren Cultur aneignet, kann man nichts Besseres thun, als den Spuren römischer Bildung in der germanischen Welt des Mittelalters nachzugehen. So hat für allgemeine religionshistorische und auch für culturgeschichtliche Zwecke das Studium des germanischen Alterthums eine viel höhere Bedeutung, als man auf Grund der mangelhaften Cultur der alten Deutschen und Scandinavier vermuthen könnte.

Auf diese Betrachtung der germanistischen Studien gehen wir aber hier nicht ein. Wir haben keine Geschichte der Wissenschaft zu schreiben, sondern die germanische Religion darzustellen. Wo wir es als einen müssigen Versuch bezeichnet haben, ein einheitliches Bild zu geben, und wir ebensowenig das unendlich verschiedene Detail mit theilen können, bleibt uns auf diesem überaus schwierigen Terrain nichts anderes übrig, als nach einer Quellenübersicht aus dem historischen Material die wichtigsten Punkte hervorzuheben.

§ 136. Quellenübersicht.

Die Quellen, aus welchen wir unsere Kenntniss des germanischen Heidenthums schöpfen, sind sehr verschiedenartig, und der Werth, den man den einzelnen Kategorien von Berichten beimisst, bedingt grösstentheils den Unterschied der Schulen, in welche die Germanisten sich theilen.

Zuerst begegnen wir den Nachrichten griechischer und römischer Schriftsteller. Was wir aus Strabo und Plinius von der Reise des Massalioten Pytheas im 4. Jahrhundert v. Chr. wissen, hat hauptsächlich geographischen Werth. Den ältesten, etwas eingehenderen Bericht über die Sitten der Germanen finden wir bei Cäsar, de B. G. VI 21 ff. Von ungleich höherem Werth ist der Tractat, den Tacitus schrieb, De origine, situ, moribus ac populis Germanorum. Obgleich der Gegensatz zwischen den frischen Naturzuständen der unverdorbenen Germanen und der Fäulniss der römischen Civilisation dem Tacitus scharf gegenwärtig war und sein Stil rhetorisch gefärbt ist, so ist doch seine Germania weder ein Roman noch eine Idylle, sondern eine sehr werthvolle Sammlung präciser Notizen zuerst über die Germanen im Allgemeinen (c. 1—27), dann über ihre einzelnen Stämme (c. 28—46). Das Bild, das Tacitus von dem Leben der Germanen zeichnet und das wir noch mit manchen Zügen aus seinen Historien und Annalen

bereichern können, ist gewiss im Wesentlichen richtig. Ueber die Ethnographie giebt er äusserst werthvolle, nur nicht immer deutliche Nachrichten. Den Götterdienst beschreibt er als einen einfachen, bildlosen; in heiligen Hainen verehrten die Germanen „secretum illud quod sola reverentia vident“; übrigens hielten sie auch viel auf Mantik. Die germanischen Götter nennt Tacitus meist mit römischen Namen: Mercurius, Mars, Hercules; bei den Sueben fand er den Dienst einer Isis, die er als eine fremde Göttin betrachtet, das Brüderpaar „nomen Alcis“ bei den Naharvalen vergleicht er mit Castor und Pollux. Die Nerthus (Terra Mater) wird von verbündeten ingävonischen Stämmen auf einer Insel des Meeres verehrt.

Nach Tacitus schweigt die Litteratur mehrere Jahrhunderte lang fast ganz über die Germanen, bis diese mit der Völkerwanderung wieder mehr in den Gesichtskreis der römischen Welt traten, und die Historiker der letzten Periode des Alterthums und die der älteren byzantinischen Zeit sich mit ihnen beschäftigten: wir meinen hier Ammianus Marcellinus, Prokop, der die Perser-, Vandalen- und Gothenkriege des oströmischen Reichs erzählte, Agathias, der Prokop's Geschichte fortsetzte, u. A. Unter den Ostgothen selbst entstand im 6. Jahrhundert eine historische Litteratur: Cassiodor schrieb eine Geschichte der Gothen in 12 Büchern, die verloren gegangen ist; wir besitzen dagegen Jordanes (nicht Jornandes), De origine actibusque Getarum; das Buch ist vom Jahre 551[1].

Der Erforscher des germanischen Heidenthums wird dessen Spuren auch in den Geschichten und Chroniken des Mittelalters nachgehen müssen. In den fränkischen Geschichten des Gregorius von Tours (6. Jahrh.), in den longobardischen des Paulus Diaconus (8. Jahrh.) (diese letztere reich an nationalen Sagen), in den sächsischen von Widukind, wie in anderen weltlichen und kirchlichen Geschichten und Urkunden findet man manches aus der heidnischen Zeit[2]. Besondere Erwähnung verdienen die Geschichtswerke des ehrwürdigen Beda und Adam's von Bremen. Der northumbrische Mönch Beda, der seine Historia ecclesiastica gentis Anglorum in der ersten Hälfte des 8. Jahr-

[1] Ueber den Werth der Geschichtswerke Prokop's und Jordanes' kann man einen Exkurs lesen bei L. v. Ranke, Weltgeschichte, IV.

[2] Für diese Quellen verweisen wir, ausser der übersichtlichen Quellenkunde von Dahlmann-Waitz, auf die bekannten Werke von Potthast, Bibliotheca historica medii aevi (2 Bde, 2. Aufl., 1896); W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts (2 Bde, 5. Aufl., 1885/6); O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit der Mitte des 13. Jahrhunderts (2 Bde, 2. Aufl., 1876/7).

hunderts schrieb und also zeitlich dem Heidenthum in England noch sehr nahe stand, erzählt davon doch herzlich wenig, weil sein Interesse nur kirchlichen Sachen zugewandt war. Etwas mehr, wenn auch noch nicht viel, bietet Adam von Bremen, der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts seine Gesta pontificum Hamaburgensium veröffentlichte. Als Domherr hatte er dem Bremer Bischof Adalbert nahe gestanden, dessen Augenmerk auf eine mächtige kirchliche Entwickelung des scandinavischen Nordens gerichtet war. Zwei Jahrhunderte später verfasste auf Antrieb des Bischofs von Lund ein Seeländer aus angesehenem Geschlecht, Saxo Grammaticus, die 16 Bücher seiner Historia danica in elegantem Latein. Das Werk, dessen Quellen, nordische und dänische, neuerdings sorgfältig untersucht worden sind, ist für die Sagen wie für die ältere Geschichte Dänemarks von grossem Werth; die Mythen, deren Saxo etliche enthält, deutet er euhemeristisch[1]. Neben diesen Historikern sind noch die Biographen zu erwähnen, welche das Leben mancher Missionare unter den heidnischen Germanen geschrieben haben und viele Züge des germanischen Heidenthums erzählen: so Jonas von Bobio, vita Columbani, Rimbert, vita Ansgarii u. A.

Directe Ueberbleibsel des deutschen Heidenthums giebt es nur wenige. Von den Funden aus prähistorischer Periode sehen wir hier ab. Die zahlreichen Inschriften am Rhein und überall, wo römische Legionen den verschiedenen Göttern Altäre weihten, sind wichtig, lassen aber oft die Frage unentschieden, ob wir es mit einer römischen, einer keltischen oder einer germanischen Gottheit zu thun haben. Der mythologische Ertrag aus den Orts- und Personennamen in Deutschland und England ist nicht zu unterschätzen und giebt über die Verbreitung von Stämmen und Culten manche Auskunft. Von der bei den Germanen herrschenden Sitte, die Fürstengeschlechter auf mythische Ahnherren zurückzuführen, bringen namentlich die auf uns gekommenen angelsächsischen Stammtafeln Kunde. Der einzige Text aus dem deutschen Heidenthum, der uns erhalten ist, besteht aus zwei i. J. 1841 von G. Waitz in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zu Merseburg gefundenen Zaubersprüchen. Noch einer früheren Zeit, dem 8. Jahrhundert, schreibt man das Fragment zu, das unter dem Namen des Wessobrunner Gebets bekannt ist und in Stabreimen Gottes Herr-

[1] Die Hauptausgabe des Saxo Grammaticus ist noch immer die von P. E. Müller, nach dessen Tode zu Ende geführt von J. M. Velschow (I. Text, 1839, II. Prolegomena et notae uberiores, 1858). Eine Handausgabe besorgte neuerdings Ed. Holder (1886); zur Kritik A. Olrik, Kilderne til Sakses Oldhistorie (1892/94).

lichkeit vor der Schöpfung feiert. Obgleich wir es hier mit einem christlichen Product zu thun haben, darf die Religionsgeschichte namentlich den Zug, wo Gott als mildester der Männer, umgeben von seinen Geistern, beschrieben wird, nicht übersehen. Aehnlich verhält es sich mit dem Heliand, der Messiade des 9. Jahrhunderts, und dem Muspilli oder Gedicht vom Weltbrand und jüngsten Gericht: beide dem christlichen Thema etliche heidnischen Züge beimischend.

Die vielfach verschlungenen Bildungen der Heldensage wurzeln bei den südlichen Germanen in den Stürmen der Völkerwanderung, bei den nördlichen in der Periode der kühnen Seezüge. Die nationalen Sagen der Ostgothen erzählen von Ermanarich, vom grossen Theodorich und dem Kreis seiner Helden, worunter Hildebrand und Hadubrand. Bei den Burgundern und Rheinfranken ist die Heimath der Nibelungensage und des ganzen Complexes, dessen Held Siegfried ist. Die Seegermanen haben die Hilde- und Kudrunsage ausgebildet; die Angelsachsen in England die Beowulfsage aus ihrer Heimath in Holstein und Schleswig mitgebracht. Viele andern Sagenstoffe finden wir mehr oder weniger entwickelt bei den verschiedenen Völkern: Wolfdietrich und Ortnit bei den Franken, Walthari im fränkisch-allemanischen Kreis, bei vielen Stämmen verbreitet ist der kunstreiche Wieland, vielleicht ursprünglich aus Niederdeutschland stammend, Helge in Dänemark, in Norwegen Starkad, von dem ein durch Saxo uns überlieferter Liedercyclus handelt.

Diese Heldensagen sind das Wichtigste und Reichhaltigste, was das germanische Alterthum uns vererbt hat, und desshalb nicht ohne Grund von mehreren Forschern in den Mittelpunkt der Studien gerückt. Einige derselben, wie die ostgothische von Theodorich (Dietrich) und die fränkisch-burgundische von Siegfried, sind weit gewandert, mit einander vielfach combinirt, in zahlreichen Gestalten in der deutschen und nordischen Litteratur fixirt und auch zu den Dänen und Angelsachsen gekommen. Die Litteraturgeschichte wie die Sagenkunde hat in dem Studium dieser Wanderungen und Bildungen (Nibelungenlied, Heldenlieder der Edda, Wolsungasaga, Vilkinasaga, dänische Kaempeviser) schon Erhebliches geleistet.

Betrachten wir nun den Ertrag dieser Untersuchungen für die Religionsgeschichte, dann müssen wir von einer berühmten Abhandlung ausgehen, worin J. Grimm[1] bereits die Doppelbeziehung der Heldensage zur Geschichte und zur Mythologie in der Hauptsache

---

[1] Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte (1813) in J. Grimm's kleineren Schriften IV.

richtig erkannt hat. Dass die germanische Heldensage, wie oben angedeutet wurde, eine bestimmte historische Periode zum Hintergrund hat, ist unleugbar; und dieser Sachverhalt ist eine Warnung für Mythologen, die aus Furcht vor Euhemerismus jede historische Beziehung in den Sagen der Völker verkennen. Daneben aber liegt in den Heldensagen gewiss manches Mythologische. Der Tod Siegfried's, das Gold, woran der Fluch haftet, der Hort, um den gekämpft wird, der endlose Kampf der immer wieder aus dem Tode erweckten Krieger im Hjathningavig, der Streit Beowulfs und Grendels, der kunstreiche Schmied u. s. w.: dies alles darf man nicht als historische Ereignisse, sondern muss man als mythische Formeln fassen. Freilich ist man auf falscher Fährte, wenn man, die selbstständige Bildung der Heldensage verkennend, diese nur als abgeblasste Göttermythe betrachtet, und die wenig berechtigte Frage stellt, ob Siegfried oder Beowulf etwa ein Odhin oder ein Baldr oder ein Freyr sei. Die Heldensage führt ein Leben für sich; sie zeugt bei den heidnischen Germanen von einer Fülle mythischer Anschauungen, welche in eigenthümlicher Verbindung mit historischen Erinnerungen die uns vorliegenden epischen Producte erzeugt haben.

Direct aus heidnischer Zeit stammt freilich keine einzige Form, in der wir die germanische Heldensage besitzen. Am nächsten kommt ihr noch Beowulf, das Epos, welches, wenngleich von einem angelsächsischen Christ verfasst, die Sagen aus dem heidnischen Stammland bewahrt. Inwiefern hier, wie in den Sagen von Hilde-Kudrun und von den Nibelungen auch heidnische Sitte und Gesinnung zum Worte kommen, ist im Einzelnen schwer zu bestimmen. Gewiss ist neben den historischen und mythischen Bestandtheilen des Inhalts auch die rein-poetische Seite[1] nicht zu vergessen. Die Güter, die man erstrebt, die Sitten, die Charaktere bringen uns in eine Atmosphäre, worin heidnische Anschauungen noch kaum verdeckt durchblicken. Freilich denke man hier nicht zuerst an die mittelalterliche Ausgestaltung der Sage im hochdeutschen Nibelungenlied. Aber dass wir unsere Vorstellung von altgermanischen Idealen und Motiven nach dem bilden, was wir in Sigurd (Siegfried), Hagen, Beowulf, Starkad sehen, hat doch seine Berechtigung.

Eine Hauptquelle germanischer Mythologie finden viele in dem „nie stillstehenden Fluss lebendiger Sitte und Sage“, der „Fülle des Aberglaubens“ (J. Grimm), den vielen Sagen und Märchen, Sitten

[1] Fast ausschliesslich betont von W. Grimm und von Sv. Grundtvig, fein entwickelt von L. Uhland.

und Bräuche, welche auf germanischem Boden so zahlreich und verschieden wie sonst nirgends gesammelt sind. Ein Theil dieses Materials war litterarisch zu beschaffen, der grössere musste aus dem Volksmund oder aus dem populären Brauch zusammengetragen werden.

Was das Erstere betrifft, so kommt ein grosser Theil der mittelalterlichen Litteratur in Betracht. Zuerst die kirchlichen Schriften, Gesetze und Beschlüsse, Abschwörungsformeln, Bussbücher, Predigten, homilia de sacrilegiis, woraus wir allerlei, was den Priestern Teufelsspuck dünkte, kennen lernen: Zauberei und Wahrsagerei, Baum- und Wasserverehrung. Aber auch in weltlichen Schriften und Sammlungen, wie der von Gervasius von Tilbury oder den Gesta Romanorum, oder noch spät, im 16. Jahrh., der Zimmer'schen Chronik, dann auch in Volksliedern[1] ist allerlei Folklore enthalten. Viel reicher aber als dieser aus der Litteratur zusammengelesene Stoff fliesst die Quelle der mündlichen Ueberlieferung, und mit dem, was daraus geschöpft wird, ist in den letzten Jahrzehnten der Büchermarkt in Deutschland, Frankreich, England überschwemmt[2] worden. Der Werth dieses Materials als eine Quelle für die Mythologie wird sehr verschieden beurtheilt. Seit J. Grimm gewöhnte man sich daran, so ziemlich alles, was man in Sitte und Sage fand, dem germanischen Heidenthum in die Schuhe zu schieben, und auf anderem Wege bewirkte Tylor's Lehre vom revival und survival dasselbe: der Aberglaube, der im Volke lebt, ist Ueberbleibsel alten Heidenthums. Dagegen liebte es die comparative Schule, in dem Volksglauben „niedere Mythologie" zu sehen, namentlich die Märchen als populäre Umgestaltung von Göttermythen und Heldensagen zu erklären. Aber ob so oder so aufgefasst: dass die Mythologie dieser Volksüberlieferung nicht entrathen kann, wird wohl allgemein anerkannt.

Freilich, nachdem durch die Schule Müllenhoff's eine mehr historische Betrachtung durchgedrungen ist, hat man auch diesen Stoff anders zu behandeln gelernt. Erstens ist klar, dass nicht alles, was im Volke lebt, uralt und heidnischen Ursprungs ist. Manches, was J. Grimm für volksthümlich und erzmythisch ansah, ist einfach aus der Dichtersprache oder anderswoher im Mittelalter entstanden. Man muss also schärfer scheiden zwischen Altem und Neuem, Fremdem und Einheimischem, Gemachtem und Volksthümlichem. Dazu kommt, dass manches volksthümlich scheint, ohne es doch wirklich

---

[1] Die zwei grössten historischen Sammlungen von Volksliedern sind die dänische von Sv. Grundtvig und die englische von F. J. Child.

[2] Lange Titelreihen findet man in den Abschnitten über diese mündliche Ueberlieferung in Paul's Grundriss, von J. A. Lundell und von John Meier.

zu sein. Die Märchen, die im Volksmund leben, sind keine spontanen Erzeugnisse der Volksphantasie, sondern zum Theil nachgewiesen als litterarisch abhängig von indischen und arabischen Erzählungen. Dies hat seiner Zeit Mannhardt veranlasst, nicht mehr in den Märchen, sondern im Volksbrauch, im Glauben an Baumseelen und Korndämonen die ächte Volksüberlieferung zu finden. Aber auch hierin sind die Germanen nicht von anderen Völkern verschieden: Mannhardt selber hat die Parallellen dazu aus dem römischen und griechischen Cultusbrauch beschrieben, und auch bei weit entlegenen, durchaus nicht stammverwandten Völkern findet sich Aehnliches. So sind Volkssage und -sitte durchaus nicht eine so sichere Quelle für germanische Mythologie, wie man oft gemeint hat.

Trotz dieser wichtigen Einschränkungen bleibt aber doch der so reiche Stoff von Folklore für die Mythologie als Quelle ergiebig und unentbehrlich. Die Uebereinstimmung zwischen den einfachsten Märchenformeln[1] und dem Kern mancher Heldensagen und Göttermythen will erklärt sein. Die Mischung heidnischer und christlicher Elemente in vielen heutigen Sitten, im Bauern- wie im Festkalender, muss soviel wie möglich historisch gesichtet werden. Die Eigenthümlichkeit des germanischen Volksglaubens in Bezug auf Elfen, Zwerge und Riesen, wüthendes Heer und wilde Jagd, sowohl im Unterschied als im Zusammenhang mit verwandten oder benachbarten Volkskreisen, namentlich mit den Kelten, ist zu erforschen. Endlich hat die historische Methode auch hier den Stoff durchdrungen und die Meinung widerlegt, dass Sagen und Sitten durchaus nicht örtlich und zeitlich zu fassen seien. Gerade die vielen Sammlungen von Folklore der einzelnen Gegenden in Deutschland und England zeigen, wie sehr wir auch bei diesem Stoff nicht bloss die ethnographischen Parallellen, die sich über die ganze Welt erstrecken, sondern gerade die an Ort und Volksstamm gebundene bestimmte Form der Ueberlieferung in Betracht ziehen müssen.

Wenden wir uns jetzt der nordischen Litteratur zu, so bemerken wir zuerst, dass die schriftliche Abfassung mit geringen Ausnahmen nach dem Uebergang zum Christenthum stattfand. Noch aus heidnischer Zeit stammen manche Verse der alten Skalden, die uns entweder ganz oder fragmentarisch, in die späteren historischen Saga's eingefügt, aufbewahrt sind. Diese Skalden waren nicht, wie anderwärts, priesterliche Druiden oder Barden, auch keine zünftigen Meistersinger.

---

[1] Ueber diese Formeln siehe J. G. von Hahn, Sagwissenschaftliche Studien (1876), Griechische und albanesische Märchen (1864) in der Einleitung; G. L. Gomme, The handbook of folklore (1890).

Sie waren die Hofpoeten der Vikingerzeit (etwa 800—1000), die in den Hallen der Fürsten und Edlen deren Heldenthaten verherrlichten. Ihre Poesie war also den Interessen der Gegenwart zugewendet; die Häuptlinge sorgten dafür, dass der sie begleitende Skalde ihre Waffengänge gut sehen konnte, und erwarteten von ihm ein Lied, drapa, das sie reichlich belohnten. So waren die Skalden die ächten Söhne einer Zeit, in welcher Ruhm und Gold die begehrtesten Güter waren· Ihre Poesie war eine gelehrte und künstliche, sie bestand in einer Reihe von Umschreibungen und Metaphern, mit welchen die einfachsten Sachen durch andere Worte angedeutet wurden. Diese dichterische Sprache dünkt uns jetzt kindisch und barbarisch. Es war eine ordentliche „Bilderjagd“, welche für dieselbe Sache eine Reihe von oft sehr gezwungenen Umschreibungen gebrauchte. Diese poetischen Metaphern hiessen Kenningar, sie waren verschiedenartig[1], viele mythischen Inhalts. Für die Kenntniss der Mythologie ist diese Skaldenpoesie namentlich dadurch wichtig, dass sie das Alter und die Aechtheit mehrerer Hauptmythen sicher beweist, indem das, worauf die Skaldenlieder des 10. Jahrhunderts deutlich anspielen, doch nicht im späteren Mittelalter künstlich nach christlichen Vorlagen zusammengeschweisst worden sein kann.

Mit der Skaldenpoesie nahe verwandt sind die Lieder, welche uns in der Edda vorliegen. Nur sind diese Lieder anonym, während wir von den Hofpoeten die Namen und Verhältnisse genau kennen. In den Jahren 1625 und 1641 wurden in Island die prosaische und poetische Edda zuerst in einem Membrancodex aufgefunden. Bischof Bryniolf, der den letzteren Fund machte, war davon so überrascht, dass er die abenteuerlichsten Behauptungen darüber äusserte; es sei noch kaum ein tausendster Theil der herrlichen Edda, die wieder nur einen Theil ausmache der ingentes thesauri totius humanae sapientiae conscripti a Saemundo sapienti. Den Namen Edda (Grossmutter, jetzt öfter mit Poetik übersetzt) behielten hinfort beide Sammlungen, die poetische schrieb man dem weisen Saemund zu, was conventionell geblieben, aber dennoch höchst unwahrscheinlich ist; als Verfasser der prosaischen gilt mit mehr Sicherheit Snorri.

Namentlich über die poetische Edda sind die Fragen höchst verwickelt. Man muss dabei den Inhalt von der Abfassung unterscheiden; denn auch wo es gelingt, über die letztere sich zu verständigen, ist damit über die Herkunft des Materials noch nichts entschieden. Die

---

[1] Einen interessanten Excurs über die Kenningar finden wir in Vigfusson and Powell, Corpus poeticum boreale, II.

Sammlung selbst hat keine bestimmten Grenzen; sowohl die Zahl, als die Reihenfolge der Lieder ist nicht überall dieselbe. Bei Liedern, die mythische und heroische Stoffe behandeln und diese sogar nicht in einer officiellen Form, sondern in einer beliebigen Version geben, die dabei weder kanonische Autorität beanspruchen noch liturgischen Zwecken dienen, ist es sehr begreiflich, dass ihre Sammlung nicht streng begrenzt ist. Ausserdem wurden sie gewiss erst in christlicher Zeit gesammelt; dabei walteten also keine religiösen Rücksichten ob. Ueber Vaterland (Norwegen, Island, die westlichen Inseln, einige Lieder auf Grönland) und Zeit der Abfassung gehen die Meinungen weit auseinander. Wenn wir mit Finnur Jónsson nicht bloss die wichtigsten, sondern die übergrosse Mehrzahl der Lieder aus dem 10. Jahrhundert in Norwegen datiren, dann würden sie der Uebergangsperiode zwischen Heidenthum und Christenthum angehören, was wohl am wahrscheinlichsten ist. Jedenfalls wird wohl kein Lied über die Vikingerzeit hinausgehen.

Wenn man die Liederedda die ältere nennt, trifft dies insofern zu, als die prosaische Edda etliche der Lieder citirt oder voraussetzt; dies gilt aber weder von allen Liedern noch von der Sammlung als solcher. Mit diesem Vorbehalt kann man die gewöhnlichen Bezeichnungen beibehalten.

Die poetische Edda enthält Götter- und Heldenlieder. Von den ersteren zählt man ungefähr 15. Sie sind sehr verschieden in Ton, Werth und Charakter, und an manche knüpfen sich schwierige Fragen. Mehrere enthalten hauptsächlich Kenningar, gelehrte Skaldenpoesie: wir meinen Alvismal, Grimnismal, Vafthrudnismal, wo wir mehr oder weniger wichtigen mythologischen Stoff, vermischt mit Skaldennomenclatur finden. Unmittelbarer mythologisch sind Skirnisför und Thrymskvida, die unter den Götterliedern sich auch durch ihren poetischen Werth auszeichnen: das erste erzählt den Mythus von Freyr und Gerda, das zweite den von Thor, der seinen Hammer aus Jotunheim zurückholt, beide schon etwas märchenhaft behandelt. Wieder anderer Art ist Voluspa, der Spruch der Vala (Seherin), in mancher Hinsicht das wichtigste, nach Manchen auch das älteste der Eddalieder, was jedoch nicht wahrscheinlich ist. Es behandelt den Ursprung der Dinge, das Weltdrama und das Ende; sowohl der Inhalt als die Textkritik bieten auch nach Müllenhoff's meisterhafter Behandlung noch manche Schwierigkeiten. Nicht weniger schwierig ist das Lied, das Lokasenna heisst und den Wortstreit schildert, in welchem Loki beim Gastmahl Aegir's die anderen Götter schmäht; man hat darin sowohl eine tragische Stimmung als frivolen Spott ge-

sehen. Das Gedicht läuft aber auf den Sieg Thor's über den Lästerer Loki hinaus. Auch durch Anspielungen auf manche, sonst unbekannte Mythen ist das Lied wichtig. Unter die allerinteressantesten Lieder gehört Havamal; es besteht aus mehreren Stücken, ethischen und magischen Sprüchen mit mythischen Episoden: eine kleine Sammlung für sich, welche uns dem wirklichen Leben mit seinen sittlichen Anschauungen und seinem Runenzauber am nächsten bringt. Aus den genannten Beispielen geht der sehr verschiedene Charakter dieser Lieder deutlich genug hervor, auch ohne dass wir die noch übrigen anführen.

Ueber die ungefähr 20 Heldenlieder können wir uns noch kürzer fassen. Die meisten behandeln Stoffe, die zum Kreis der Nibelungensage gehören, hier aber nicht zu einem epischen Ganzen verarbeitet, sondern lose aneinander gereiht sind. Diese Eddalieder, deren Stoff wahrscheinlich zwiefach nach dem Norden importirt ist, repräsentiren in manchen Zügen eine ältere Form der Sage als das Nibelungenlied, doch unter einander sind sie noch vielfach verschieden und zeigen die Sagen in manchfacher Fassung. Unter den Heldenliedern der Edda gehört auch Volundarkvida (die Sage von Wieland, dem Schmied), wahrscheinlich eines der ältesten Stücke der Sammlung, dem gemeinschaftlichen deutschen und nordischen Sagenkreis an. Der doch gewiss reiche Sagenvorrath des Nordens selbst ist hier nur durch die Lieder von Helge repräsentirt.

Der Name Edda (Poetik) gehört eigentlich den prosaischen Werken an. Das wichtigste darunter ist Gylfaginning oder, wie der Titel ursprünglich lautete, Fra asum ok ymi; es behandelt die Kosmogonie und erzählt vorwiegend die Mythen von Thor und von Loki, es hat für uns den Werth eines guten Mythographen. Die Form ist die eines Gesprächs, darin Gylfi über den Ursprung der Welt, die Elemente, Götter und Göttinnen und die Eschatologie unterrichtet wird. Als Quellen sind 6 der eddischen Götterlieder gebraucht, ferner die gelehrte Skaldenpoesie und kurze mythologische Erzählungen (frásagnir). Wie die Einleitung (formali) deutlich zeigt, war der Verfasser ein Christ, für den die alte Religion wohl ein überwundener Standpunkt, aber doch ein nationaler Besitz war. Sein Zweck war, dem christlichen Bewusstsein diesen alten Glauben historisch näher zu bringen, hauptsächlich aber die Geschichten, deren Kenntniss zum Verständniss der Dichtersprache unumgänglich nothwendig war, aufzubewahren. Der Tractat wird ziemlich allgemein dem Isländer Snorri zuerkannt. So auch ein anderes Stück mit dem Titel: Bragi's Gespräche. Noch einstimmiger schreibt man Snorri einen Hauptantheil

an der gegenwärtigen Gestaltung der Skalda zu. Die Skalda enthält die Erklärung der mythologischen poetischen Sprache, Heiti und Kenningar, und ein künstliches Gedicht (háttatal) in einer grossen Zahl von metra.

So sehen wir, dass das Studium meist in Island gepflegt wurde. Dieser Insel gehörten die Historiker an: Ari (1067—1148), der die zum Theil verloren gegangene Geschichte der norwegischen Könige und der Ansiedlung auf Island erzählte; Saemund Sigfusson (1056—1133), der die Schule zu Odde stiftete, wo unter seinem Enkel der grosse Snorri erzogen wurde. Dieser Snorri Sturlason (1178—1241), Dichter, Historiker (er ist der Verfasser des historischen Hauptwerks Heimskringla) und Staatsmann, war wiederholt Gesetzsprecher in Island, er besuchte Norwegen und fiel zuletzt der Rache des norwegischen Königs zum Opfer. Diesen 3 Namen kann man nur noch den Sturla's (1214—1284) zur Seite stellen, der die Geschichte des Sturlungengeschlechts schrieb. Neben diesen Werken entstanden auf Island und später in Norwegen viele anonymen historischen Bilder: Saga's, meist mit Skaldenversen durchflochten. In den Saga's erfahren wir von der christlichen Predigt auf Island (Thorwaldssage), von den Geschicken der Orkney- wie der Faröerinseln, von den Abenteuern der Seekönige (Vikinger), die im Wendenland die Jomsburg gestiftet hatten, von den Thaten der dänischen wie der norwegischen Könige. Die ältesten und wichtigsten sind die örtlichen Saga's von Island, die von einzelnen Personen oder Familien erzählen. In dieser Beziehung kommt keine der schönen Nialsaga gleich, der Geschichte des weisen Nial, worin die Heiligkeit von Recht und Gesetz eingeschärft wird. Auch die anderen grösseren isländischen Saga's, wie die Eyrbyggia-, die Laxdaela-, die Egils- und die Grettirsaga, die meisten aus dem Ende des 13. Jahrhunderts stammend, sind für die Kenntniss alter Sitten und Anschauungen wichtig; so auch die kleineren Saga's, deren uns ebenfalls eine ziemliche Anzahl vorliegt. Wieder zu einer anderen Gattung gehören die mythischen und heroischen Sagen, wie die Volsungasaga, die Wilkinasaga u. a. Endlich entstand in späterer Zeit, hauptsächlich im 14. Jahrhundert, die unächte Saga, die Lügensaga, ein Machwerk, das den Verfall der Litteratur deutlich bekundet. Auch drangen aus der Fremde die romantischen Stoffe, die das Mittelalter bevorzugte, die Geschichten von Alexander, von Karl dem Grossen u. dergl. in die nordische Litteratur ein. Bei dem Verschwinden der Saga's traten die Annalen in den Vordergrund, die, aus den alten Quellen schöpfend, die Geschichte weitläufig erzählten; darunter bleibt das langweilige Flateyarbok aus

dem 14. Jahrhundert wegen des Materials, das es enthält, für die Wissenschaft werthvoll. Obgleich diese ganze Litteratur aus der christlichen Zeit stammt, ist sie doch für die Kenntniss des Heidenthums, von dem sie zum Theil handelt und dessen Sitten bis weit ins Mittelalter hineinreichen, wichtig. Dies gilt ebenso sehr von den Sammlungen alter Rechtsquellen, sowohl den isländischen Grágás (Graugans) als den norwegischen: womit, was man sonst noch von Rechtsverhältnissen in der alten germanischen Welt weiss, zu vergleichen ist.

§ 137. Historische Beziehungen.

Der dargelegte Thatbestand lehrt uns, dass von einer Entwicklung altgermanischer Religion nicht die Rede sein kann. Wären die Quellen ergiebiger, so könnte man versuchen, in einer Reihe von Einzelbildern die Religion verschiedener Stämme und Zeiten darzustellen; allein auch dieses Ziel liegt noch zu hoch. Wohl aber können wir in manchen Stücken Aelteres und Neueres, Fremdes und Germanisches sichten. Schon Manche haben solches versucht, aber oft unter recht aprioristischen Voraussetzungen. Ohne uns auf die Kritik dieser Versuche einzulassen, heben wir nur positiv einige der wichtigsten Momente hervor.

Wie überall, so entziehen sich auch hier die Ursprünge unsern Blicken. Mit den Nachrichten des Cäsar und Tacitus treten die Germanen in die Geschichte ein als halbnomadische Stämme, deren politische Zustände und Göttercult aber immerhin schon eine gewisse Festigkeit haben. Es lässt sich eine Ableitung ihrer Religion aus ursprünglichem Monotheismus ebensowenig erhärten, wie eine solche aus dem Dualismus oder Animismus; das eine wie das andere ist Theorie, die den Thatsachen aufgedrungen, nicht ihnen entnommen ist. Dass auch der germanischen Mythologie der Theil uralten indogermanischen Erbguts nicht fehlt, ist gewiss. Dazu gehört der Himmelsgott Zio-Tiwaz, den man seit Müllenhoff als den Hauptgott der germanischen Stämme betrachtet und zwar nicht ohne Grund, wenn es auch übertrieben ist, die Inschrift Marti Thingso zu Housesteads in Nord-England als die hohe Warte zu betrachten, von wo aus sich die germanische Mythologie in ihrer ursprünglichen Einheit überschauen lässt[1]. Auch Tacitus' Nachrichten widersprechen dieser Ansicht nur indirect, indem er bei den westgermanischen Stämmen den Mercurius als Hauptgott kennt; die hohe Stellung des Mars bei mehreren Stämmen erwähnt er aber zu wiederholten Malen. Auch hier mag es sich

[1] J. Hoffory, Eddastudien (1889).

bewähren, dass Tacitus „die eigentlich entscheidenden Momente nur zu oft verschweigt" (Mommsen).

Von den Zeiten an, über welche die älteste historische Kunde auf uns gekommen ist, haben die Germanen den Einfluss der Völker höherer Cultur, mit denen sie in lebendigem Verkehr standen, der Kelten und Römer erfahren. Daher ist es so schwer, Einheimisches von Fremdem zu sondern. Auch lassen für mehrere Jahrhunderte die historischen Berichte uns fast ganz im Stich. Von den Verhältnissen im inneren Deutschland in der Zeit zwischen Tacitus und der Völkerwanderung wissen wir fast gar nichts. Diese Völkerwanderung selbst bildet den Schlussact der Kämpfe zwischen Römern und Barbaren an der Limes und der zahlreichen Kelten- und Germanenzüge vieler Jahrhunderte nach dem Süden. Die Welt, wo die Germanen sich ansiedelten, stand ihnen aber nicht als eine durchaus fremde gegenüber. Schon seit dem Anfang der Kaiserzeit hatten in immer zunehmender Zahl Germanen als Kolonisten oder Soldaten, endlich auch als mächtige Minister dem Reiche angehört. Sie hatten sich also manches Römische angeeignet; und jedenfalls bot dieser Zeitraum für eine selbständige Entwickelung ihrer eigenen religiösen Institutionen und Anschauungen keinen Platz. Dennoch meine man nicht, dass sie darum nothwendig alles Eigene eingebüsst haben. In den mythischen Bestandtheilen, die mit den historischen Sagen aus der Völkerwanderung zu der Heldensage zusammenwuchsen, erkannten wir schon altgermanisches Gut. Und in manchen Zügen aus der Bekehrungszeit lässt sich der altgermanische Charakter nicht verkennen. Aber zu einem Gesammtbild der Religion können wir diese Züge nicht verarbeiten.

Anders liegen die Verhältnisse bei den nördlichen Stämmen. Das Land, von wo aus die Angeln und Sachsen nach England übersiedelten, Holstein, Schleswig und Jütland, lag wohl nicht gänzlich ausserhalb des Gesichtskreises, wohl aber ausserhalb des Einflussbereichs der Römer. Was diese Stämme von da aus in ihre neue Heimath hinüber trugen, war rein germanisches Gut. Auch in England selber blieben sie längere Zeit ziemlich unvermischt. Es ging dort nicht wie in Gallien, wo die Germanen das Erbe römisch-gallischer Cultur antraten. In Brittanien war die römische Herrschaft schon verschwunden, ehe die Angelsachsen sich dort ansiedelten; und mit der einheimischen Bevölkerung, den christlichen Britten, haben die Einwanderer sich nur wenig vermischt, sie haben diese einfach zurückgedrängt. Desshalb ist die angelsächsische Litteratur für uns von so hohem Werth. Wenn sie auch aus christlicher Zeit stammt, so überliefert sie uns doch in ihren Zaubersprüchen und namentlich in der

Heldensage altheidnische Vorstellungen. Die reiche Sagen- und Mythenwelt, welche Beowulf uns theils kennen lehrt, theils ahnen lässt, und wofür dänische Sagen und sogar holsteinsche Folklore interessante Parallellen bieten, gestattet einen Einblick in das, was die Nord-Germanen ohne fremde Einflüsse gebildet haben. Auch von manchen Stücken aus Saxo, z. B. aus den Starkadliedern, gilt Aehnliches. Solche Schöpfungen germanischer Dichtung, in ihren wesentlichen Zügen schon in der heidnischen Zeit ausgebildet, sind ein wichtiges Hülfsmittel bei der Beurtheilung der deutschen Heldensage und der nordischen Mythologie.

Die angelsächsische Eroberung Englands, wie auch der Zug des Chocilaicus (Hygelac) nach der Nordseeküste (Anfang des 6. Jahrhunderts) waren das Vorspiel der Vikingerfahrten, wodurch Norweger und Dänen seit ungefähr 800 in stetigem Verkehr mit dem Frankenreich und den britischen Inseln blieben, indem sie nicht bloss Küsten und weit stromaufwärts Länder verheerten, sondern auch sich ansiedelten und Staaten in Irland, der Normandie und England gründeten. Diese lebendigen Beziehungen zur christlichen Cultur sind ungleich höher in Anschlag zu bringen als der Einfluss der ebenfalls gegen 800 gegründeten Missionsdiöcese Hamburg-Bremen, von wo aus die Bekehrung des skandinavischen Nordens nur mit geringem Erfolg unternommen wurde. Dagegen erhielt mancher Däne und Norweger, der längere Zeit in England oder Irland verweilte, vom Christenthum mehr oder weniger Kunde. Die Isländer standen von Anfang an namentlich mit Irland in lebendigem Verkehr. Das 10. Jahrhundert ist die Zeit allmählichen Eindringens christlicher Einflüsse auf die skandinavische Bevölkerung. Gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts sass auf dem Throne Norwegens König Hakon der Gute (935—961), der, in England beim christlichen König Adelsteen erzogen, selber dem Christenthum sehr gewogen, vielleicht sogar Christ war, aber auf soviel Feindschaft stiess, dass er den Gedanken der Christianisirung seines Landes aufgeben musste. Damit drang erst ein Menschenalter später der ritterliche Olaf Tryggvason und nach seinem frühzeitigen Fall Olaf Haraldson (später canonisirt) durch. Wir kennen die Geschichte dieser Fürsten bis ins Einzelne; freilich ist sie nicht frei von legendarischen Zuthaten.

In diesem Zeitraum nun, dem Zwielicht zwischen Heidenthum und Christenthum, entstand in Norwegen und auf Island der Vorstellungskreis mancher Erzählungen (Saga's) und Eddalieder; mehrere dieser Lieder selbst reichen noch in dieses 10. Jahrhundert hinauf. Sie sind also nicht ohne Anregung durch die höheren Culturelemente entstanden, welche die noch unentwickelten Skandinavier von England

und Irland aus beeinflussten. Man hat dabei sowohl an christliche Gedanken, als an keltische Sage und Dichtung, als endlich auch an die classische Litteratur zu denken, welche besonders in Irland eifrig studirt wurde. Das Maass, in welchem diese verschiedenen Seiten sich geltend machten, ist unter den heutigen Gelehrten noch sehr controvers.

Freilich mahnen einige Instanzen zu besonderer Vorsicht bei der Wertung dieser fremden Einflüsse. Zuerst die Kunstgegenstände: Goldbracteate, Kostbarkeiten, Hörner u. s. w., mit mythischen Scenen. Diese Gegenstände müssen, nach Worsaae, Stephens u. A., über die Vikingerperiode hinauf reichen; und da sie allerlei bekannte Mythen darstellen, so würden sie den Beweis enthalten, dass die Geschichten von Odhin und Frigg, Baldr und Loki schon vielleicht um 700 in ihren wesentlichen Zügen im Norden bekannt waren. Ein ähnliches Resultat erreicht Finnur Jónsson durch die Behandlung der Kenningar aus den ältesten Skaldenversen, welche ebenfalls eine ziemlich lange Liste von Mythen als gegen das Ende des 9. Jahrhunderts bekannt voraussetzen. So ist es gewiss nicht bloss an sich unwahrscheinlich, sondern steht auch mit dem Thatbestand in Widerspruch, die nordische Mythologie als ein reines Machwerk zu betrachten, das ungefähr gleichzeitig oder sogar später entstanden wäre, als die Kunde des Christenthums durchdrang. Die Kunstpoesie der Skalden hat einen Schatz von Erzählungen vorgefunden, entwickelt, fixirt, auch wohl mit fremden Zuthaten versetzt. Was im Einzelnen jung oder alt, fremd oder einheimisch, ursprünglich oder von Hofpoeten erfunden ist, lässt sich nicht immer, aber doch wohl für manche Züge nachweisen. Schon ziemlich früh hat man den Ragnarokmythus und den Valhollglauben den späteren Bestandtheilen zugewiesen. Das Weltdrama in Voluspa: Kosmogonie, Schuld der Götter, Weltkatastrophe, kann ebensowenig einer alten Periode angehören. Allein auch wenn das System, wie es uns hier vorliegt, nicht ursprünglich ist, so können doch sehr gut viele einzelnen Gedanken und Erzählungen daraus dem alten Heidenthum zugehören. Für kosmogonische Züge bietet das deutsche Heidenthum wohl keine zahlreichen, aber doch sichere Parallelen. Der Tod Baldr's ist gewiss ein ursprünglicher Mythus, aber seine Bedeutung als Vorspiel des Weltuntergangs ist später hinzugedichtet. Hier zeigt sich deutlich, wie Ursprüngliches in veränderter Beleuchtung sich umgestalten kann. Es ist also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass ein mit dem christlichen System bekannter heidnischer Skalde gegen die Mitte des 10. Jahrhunderts dem gegenüber in der Voluspa ein heidnisches Weltbild gezeichnet hat, das mithin unter indirectem Einfluss des Christenthums, aber aus heidnischen Gedanken

gebildet ist (so Finnur Jónsson). Anders verhält es sich freilich mit vielen Zügen aus Gylfaginning, wo christliche Gedanken (Allvater), eine ganz künstliche Systematik (das 12-Göttersystem, die Nomenclatur der Götterwohnungen), und ächte Mythen (Ymir u. a.) auf manchen Bildungsstufen nebeneinander stehn. Ueberhaupt lassen solche verschiedenen Stufen der Mythenbildung sich deutlich nachweisen. Neben den ächten Naturmythen (Siegfried's und Baldr's Tod, Beowulf's Kampf mit Grendel, Freyr und Gerda, Thor's Hammer, der Halsband) finden wir manche aetiologischen (die Erzeugung der 3 Stände durch Rig, der Skaldenmythus des Dichtertranks); andere sind märchenhaft entwickelt (Thor's Fahrt nach Utgardloki), einige allegorisch, andere euhemeristisch erklärt schon in der Erzählung selber, die sie uns überliefert. Mitunter sind auch wohl alte Elemente zu einem modernen, schwer verständlichen Complex vereinigt (Yggdrasil). Ueberhaupt haben hier phantasirende Mythologen so ziemlich ihr bestes Jagdrevier, ernsthafte Forscher ihre schwersten Aufgaben.

Auch aus dem Frankenreich sind Geschichten und Gedanken nach dem Norden gewandert. So ist der Stoff der Heldensage in der Lieder-Edda zum grössten Theil dorther gekommen. Die Hauptstellung Odhin's bei den nordischen Skalden lässt sich ebenfalls am besten aus diesen fränkischen Einflüssen erklären. Allerdings wissen wir davon weniger als von den englischen und irischen. Jedenfalls aber, wie sehr man auch diese fränkischen und keltischen[1] Einflüsse des westlichen Europa auf die nordische Mythologie betonen mag, ein heidnisch-germanischer Grundstock kann als historisch gesichert gelten.

§ 138. Cultus und Sitte.

Die zahllosen Nachrichten über altgermanischen Cultus und Brauch, was wir von den heiligen Hainen, Tempeln und Bildern, Priestern, Opfern und Festen, von Weissagung und Zauber verschiedener Zeiten und Völker wissen, wollen wir hier nicht zusammenstellen. Wir begnügen uns damit, ein paar allgemeine, besonders charakteristische Züge zu beleuchten.

Ein entwickeltes Ritual mit liturgischen Texten, Festkalender, einen besonderen Priesterstand hat es im germanischen Heidenthum nirgends gegeben. Der Gottesdienst bildete keine Sphäre für sich; der Cultus war mit dem öffentlichen und privaten Leben in allen seinen Beziehungen verwachsen; das Leben von Stamm und Staat, Recht

---

[1] Vgl. den wichtigen Aufsatz von E. Mogk, Kelten und Nordgermanen m 9. und 10. Jahrhundert (Jahresbericht des Realgymnasiums zu Leipzig 1896).

und Sitte waren überall von religiösen Formen durchdrungen. Nach Tacitus kommen in den heiligen Hainen die Stammesgenossen auch zu politischen Zwecken zusammen; es giebt hier und dort sogar Bundesheiligthümer einer Amphiktyonie. Auch bei den nordischen Völkern sind noch im späten Heidenthum die Tempel politische Centra, so die grossen Heiligthümer zu Lethra auf Seeland und zu Upsala in Schweden; während auch in Norwegen jeder Gau seinen besonderen Tempel hat und auf Island die sacrale und die Rechtseintheilung des Landes sich ganz decken. Sowohl bei Tacitus als bei den Angelsachsen und im scandinavischen Norden hatten die Priester rechtliche Gewalt und politischen Einfluss; nach jenem üben sie das Strafrecht velut deo imperanti, bei den Angelsachsen dürfen sie allerdings keine Waffen tragen und nur auf einer Mähre reiten, aber der Coifi, der zuerst das Vorbild gab, seinen Heidengott zu verlassen, war offenbar ein sehr angesehener Herr, auf Island waren die Goden zugleich Hauptleute und Richter, und ihre einflussreiche Stellung als Gesetzessprecher überdauerte das Heidenthum. So stand der germanische Priester mitten im öffentlichen Leben; seine sacralen Functionen waren aber kein Monopol; wir sehen oft auch Könige und Jarle opfern, und von einer geschlossenen Priesterkaste, die eine eigene Machtsphäre gehabt hätte, ist nirgends eine Spur zu entdecken.

Auch die Opfer standen mit dem öffentlichen Leben in seinen verschiedenen Beziehungen in naher Verbindung. Bei Tacitus bringt ein feierliches Menschenopfer die Semnonen in ihrem Hain zusammen. Auch später werden festliche oder politische Versammlungen (Thing) mit Opfern, und zwar oft mantischen, begangen, und auch besondere Veranlassungen, wie Krieg oder Hungersnoth, erheischen mantische oder Sühnopfer. Als Olaf Tryggvason den Widerstand gegen das Christenthum brechen wollte, drohte er den heidnischen Jarlen, wenn man zum alten Glauben zurückkehre, müssten den beleidigten Göttern gerade die vornehmsten Häupter zum Opfer fallen. Den Hergang bei den germanischen Opfern kennen wir, ausser dem Berichte Strabo's über die Kimbern, nur aus der nordischen Litteratur. Aber die Volkssitte, gewisse Gebräuche bei Ackerbau und Viehzucht, allerlei Glauben und Volksbrauch in der Julzeit, während den 12 Nächten, wo allerlei Spuk sein Wesen treibt, zu Walpurgis (1. Mai), Johannis (24. Juni), Martini (10. November) haben viel Heidnisches bewahrt. Wir sehen daraus, wie innig der alte Göttercult und Geisterglaube mit dem Leben verwachsen war. Allerdings ist das noch etwas Anderes als ein priesterlich ritueller Kalender, den wir den Germanen abgesprochen haben. Selbst die 3 grossen jährlichen Opfer für Saat,

Ernte und Sieg, die SNORRE erwähnt, lassen sich nicht einmal für den Norden als allgemein nachweisen. Einen grösseren Cyclus umschreiben die neunjährigen Feste, wie das zu Upsala mit grossen Hekatomben gefeiert wurde.

Als zweites Hauptmerkmal der altgermanischen Religion nennen wir das allgemeine Hervortreten des mantischen und magischen Elementes. Schon nach Tacitus ist es eine Hauptfunction der Priester, die öffentlichen Zeichen zu deuten, und weissagende Frauen, wie die Jungfrau der Brukterer, Veleda, spielen eine grosse Rolle. Es gab also sowohl Zeichenmantik, auspicia sortesque, als die innere Kunde weissagender Geister. Dasselbe gilt von den späteren Zeiten. Der Zeichen waren mancherlei: Pferdegewieher (bei Tacitus), Vögel, Opferkessel (schon bei Strabo), Loose; auch Ordalen verschiedener Art liegen mantische Gedanken zu Grunde, vor Allem aber den sowohl mantischen als magischen Runen. Daneben aber nehmen die Träume in der nordischen Litteratur einen breiten Raum ein, und macht die prophetische Vala Geheimes bekannt.

Nicht weniger war die Zauberei verbreitet, was die vielen Zaubersprüche sowohl in der Litteratur als in Folklore bezeugen. Sogar die Götter in der Edda sind grosse Zauberer. Wie tief die Zauberpraxis eingewurzelt war, sehen wir z. B. aus der Thorwaldsage, wo selbst ein christlicher Bischof einen Heiden überführt, indem er einen Stein (oder ein Idol), worin ein mantischer Geist hauste, durch Begiessen mit heissem Wasser entzaubert. Wo wir uns in der germanischen Welt umsehen, überall begegnen wir der Zauberei. GRIMM hat über Aberglaube, Kräuter und Steine, Sprüche und Sagen eine reiche Ernte zusammengebracht; und viel von den symbolischen Bräuchen des Baumcults und der Ernte, welche MANNHARDT gesammelt hat, viel von dem, was heute noch unter dem Landvolk lebt, wie Nothfeuer und Aehnliches, beruht in letzter Instanz auf magischen Gedanken.

Konnten wir also beim Cultus wenigstens einige Hauptgedanken für das ganze Gebiet feststellen, so ist solches für Frömmigkeit und Sittlichkeit nicht möglich. Wie können wir eigentlich das innere Leben von Völkern kennen, die nicht direct durch ihre Litteratur zu uns reden? Der Standpunkt sittlicher Reflexion ist im germanischen Heidenthum nicht erreicht. Von einem gemüthlichen Verhältniss zu den Göttern findet sich kaum eine Spur. Die wichtigsten, bei Tacitus scharf ausgeprägten Züge und Motive sind: tiefe Ehrfurcht vor dem Göttlichen, Sittenreinheit namentlich in der Hochachtung des Weibes, Heiligkeit des Gastrechts; dem gegenüber erscheint freilich als bedenklicher Krebsschaden die Trunksucht. In

der Edda schärft Havamal manche Sprüche erfahrener Weisheit und bedachtsamer Vorsicht im Verkehr mit Menschen ein, wobei auch wieder das Verhalten des Gastes in den Vordergrund tritt. Die Saga's und die Mythen in den Epen und Liedern preisen Muth und Verstand, selbst Schlauheit, und die begehrtesten Güter sind Sieg, Ruhm, Reichthum. Eine eigene Sache ist es mit der Wahrheit, die bald eingeschärft, bald auch bei kluger List, ja Tücke hintangestellt wird. Wenn im angehenden deutschen Mittelalter Treue als die Haupttugend des Mannes, Milde und Freigebigkeit als die des Fürsten gilt, so finden wir darin wohl eine Mischung heidnischer Ideale mit der Stimmung, welche in den ersten christlichen Jahrhunderten sich bildete. Ein Hauptzug in den Epen, der uns auch aus der Vikingerperiode entgegen tritt, ist die stark fatalistische Stimmung: überall, sowohl im Heliand als in der angelsächsischen Litteratur spielt die Schicksalsmacht eine Rolle; dass Niemand seinem Verhängniss entrinnen kann, ist ein Hauptgedanke im Epos wie in den Saga's.

§ 139. Götter und Glaube.

Wie viel Mühe man sich auch giebt, die germanischen Götter aus Seelen oder Dämonen herzuleiten, so lässt es sich doch durchaus nicht leugnen, dass unsere ältesten Berichte uns grosse Göttergestalten vorführen: Tacitus kennt deren mehrere mit interpretatio Romana (Mercurius, Hercules, Mars) oder mit einheimischen Namen (die Brüder Alcis, Nerthus). Auch die alten Germanen haben natürlich Seelen und Naturgeister gekannt; ihre Hauptverehrung galt aber den grossen Göttern.

Die germanischen Götter sind ohne Zweifel Naturgötter gewesen. Das waren schon die drei sichtbaren Götter, welche Caesar den Germanen zuschrieb, Sol, Vulcanus, Luna, die wir aber merkwürdig genug kaum oder gar nicht mit den uns bekannten germanischen Gottheiten identificiren können. Unter diesen finden wir Wind-, Donner-, Himmels-, Feuer- und Erdgottheiten. Auch bei den zahlreichen, oft fragmentarischen, oft auch sehr entstellten Mythen in den Epen und der nordischen Litteratur sind die Hauptformeln der Naturmythologie unverkennbar: Sonne, Jahreszeiten, Tod der Natur, Himmel und Erde finden wir hier. Eigenthümlich ist, dass in den Mythen der Nordgermanen das Leben des Meeres eine Rolle spielt, sowohl in Beowulf und im Hilde-Gudrunepos als in der Edda.

Liegt also gewiss der übergrossen Mehrzahl germanischer Götter das Naturleben zu Grunde, so sind sie doch nicht vorwiegend als Naturwesen zu fassen und ist sogar die Naturbedeutung durchaus nicht

immer durchsichtig. Die Germanen sahen in ihren Göttern vor allem Stammes- oder Volksgötter. Die drei Hauptstämme, Ingaevonen, Herminonen und Istaevonen, hatten ihre eponymen Stammhelden (Tacitus, Germ. 2), in welchen man entweder die Hauptgötter Freyr, Tiwaz, Wodan oder auch den einzigen Tiwaz in drei Gestalten erkennen zu können meint. Die Hermunduren verehrten den Mars, die Chatten den Mercurius (Ann. 13, 57), den Isiscult fand man bei einem Theil der Schwaben (Germ. 9), bei den Semnonen den blutigen Cult des regnator omnium deus (Germ. 39), bei den Naharvalen die beiden Jünglinge Castor und Pollux (Germ. 43), während Nerthus jährlich sieben verwandte Stämme in heiligem Frieden zusammenbrachte (Germ. 40). Was wir in dieser ältesten Quelle finden, bestätigt sich durchweg, allerdings wohl nicht so, dass ein einziger Gott ausschliesslich verehrt wurde, aber so, dass Stamm oder Volk seinen Hauptgott hatte, wie die Schwaben Cyuvari (Diener des Zio) hiessen, die Friesen dem Forsete, dessen Heiligthum auf Helgoland war, als dem Wahrer des Rechts in ihrem Volk dienten. Oefter sind diese Götter zugleich die Ahnen der Fürstengeschlechter. Die Verbreitung der einzelnen Götter über die germanische Welt kennen wir namentlich aus den Orts- und Personennamen. So wissen wir, dass Thor der Hauptgott Norwegens, Freyr der Schwedens war. Auf diese geographische, oder besser noch ethnographische Bestimmtheit der Götter bezieht sich am wahrscheinlichsten auch der so viel besprochene Gegensatz von Asen und Vanen in der nordischen Mythologie. Die Vanen Njord (verwandt mit Nerthus), Freyr, Freya sind die Götter ingävonischer Stämme und durch diese nach Schweden gekommen. Ganz aufgehellt sind freilich alle diese Verhältnisse nicht; so ist es schwer zu erklären, warum in den angelsächsischen Genealogien Frea so stark hinter Wodan zurücktritt.

Den Gegensatz dieser Göttergruppen wollen Manche auch culturgeschichtlich und ethisch zuspitzen, indem sie die Vanen als die milden Götter der Fruchtbarkeit, des Reichthums, des Friedens betrachten im Gegensatz zu den strengeren Asen. So ist aber der Gegensatz in Wirklichkeit nicht empfunden worden. Wohl ist Freyr der Gott, den man mit phallischen Symbolen und Aufzügen verehrt, in Upsala steht er aber neben Odhin und Thor. Ueberhaupt lässt sich vom ethischen Charakter germanischer Götter wenig sagen. Sie haben wohl einige ethische Functionen, indem sie das Recht in der Volksversammlung überwachen, ihre Gestalten haben aber keinen ethischen Inhalt. Die Gedanken sittlicher Schuld, der Weltordnung und einer gänzlichen Erneuerung hat erst die nordische Kunstpoesie

eingetragen. Im Allgemeinen sind diese Götter sehr wenig persönlich ausgebildet, sogar die eddische Poesie hat nur wenige Gestalten einigermaassen typisch gestaltet. So Odhin, der weise, zauberkundige; Thor, der brave Haudegen gegen die Riesen; Loki, der verschmitzte Geselle, allmählich ganz diabolisirt; Baldr, der sanfte Liebling der Götter, mehr noch passiv durch das, was er ist, als durch das, was er thut.

Zu den einzelnen Göttergestalten übergehend, wollen wir nur einige Hauptpunkte berühren; hier liegen immer noch mehr Probleme als Resultate vor. Der deutsche Wodan (Wuotan), den Tacitus wohl in Anlehnung an den gallischen Hauptgott Mercurius nennt, gehört namentlich den Istävonen, später den Franken an. In Süd-Deutschland fehlt er fast ganz; aber in den angelsächsischen Stammtafeln und Namen tritt er in den Vordergrund, wie auch in der Stammsage der Longobarden. Im Norden fanden wir ihn freilich bereits in der Trias zu Upsala, dennoch ist Odhin ursprünglich dort nicht einheimisch. Es ist unmöglich, alle Attribute, Functionen und Mythen dieses Gottes aus einer centralen Bedeutung abzuleiten. Schon sein Name kennzeichnet ihn als Windgott, andererseits bekundet vieles seinen Charakter als Todtengott: die beiden Seiten schliessen einander wohl nicht aus, wie denn die wilde Jagd und das wüthende Heer die Todtenschaar ist, die durch die Luft rast. Dass der höchste Gott der Windgott gewesen sein soll, ist eine Schwierigkeit, der man kaum entgeht, wenn man mit Mogk Wodanaz ursprünglich adjectivisch als Attribut des Himmelsgottes fasst, wofür die Belege aber fehlen. Legt man andererseits Nachdruck auf den Charakter als Todtengott, so ist zu bemerken, dass damit die meisten Wodanmythen nicht übereinstimmen. Man kann weder Wodan's Beziehung zu Fruchtbarkeit und Ernte aus dem Todtengott, noch seine Stellung als Ahnherr der Fürstengeschlechter aus dem Windgott herleiten. In der Longobardensage ist er bestimmt Himmelsgott. So ist jedenfalls, wie solches freilich bei grossen Göttern oft zu geschehen pflegt, manches auf sein ursprüngliches Wesen gepfropft, wodurch dieses nur schwer zu erkennen ist. Keinesfalls ist die spätere Gestalt in der Edda maassgebend für die ursprüngliche Bedeutung, ebensowenig ist sie eine reine Entwicklung ursprünglicher Züge. Mehrere eddische Mythen, namentlich der vom Hängen am windigen Baum, sind schwer verständlich. Ueberhaupt ist Odhin hier der kluge und weise, der Zauberer und Wanderer in vielen Gestalten, der Runenkundige, der Skaldengott, der Kriegsherr, der die Tapferen in Valhalla aufnimmt. Die beiden spätesten Bildungen müssen die gewesen sein, worin er als höchster Himmelsherr, All-

vater, den Weltlauf lenkt, und worin euhemeristisch Odhin, der König von Asgard, aus Asien in den Norden einwanderte.

Vom grossen Donnergott Thor erzählen mehrere Lieder der Edda und Märchen in Gylfaginning. Er war in Norwegen und auf Island heimisch, ebenso aber den Deutschen als Donar bekannt. Nicht ganz so durchsichtig ist die Naturbedeutung von Freyr und Baldr, beide Namen bedeuten Herr, Baldr, der strahlende Gott, wird meist als Sonnengott aufgefasst. Dass der Himmelsgott Zio, Tiwaz, sehr wahrscheinlich der ursprüngliche Hauptgott gewesen ist, sahen wir bereits, auch unter den Namen Irmin, Er, Saxnot finden wir seine Gestalt wieder. In der nordischen Mythologie ist er sehr zurückgetreten, er ist dort der Schwertgott Tyr, der einhändige Ase.

Unter den übrigen Gestalten der nordischen Mythologie giebt es manche späten Bildungen der Skaldenperiode ohne cultische oder mythische Realität, poetische oder genealogische Fictionen; manchen anderen aber muss man eine wichtigere, mehr ursprüngliche Bedeutung zuerkennen, als der niedrige Rang, den sie einnehmen, vermuthen liesse. So Heimdall, der strahlende Lichtgott, „dem überall die Frühe, der Anfang angehört" (Uhland), und der mit Loki täglich um den Brinsingamen kämpft; so auch Hönir, früher gewiss eine grosse Göttergestalt, wahrscheinlich mit Heimdall nahe verwandt; so vor allen Loki (und sein Doppelgänger Lodur), der Feuergott, dessen Name Beendiger bedeutet und vielleicht sein ursprünglicher Name nicht ist; in seinen Mythen liegt ein Knäuel von künstlichen und von ursprünglichen Gedanken, der trotz mehrerer verdienstvoller Versuche noch der Entwirrung harrt. Von manchen dieser Götter, wie Baldr, Heimdall, Loki ist ein Cultus kaum oder nicht nachzuweisen. Die grossen Cultusgötter waren vor allen andern: Wodan, Donar und im Norden auch Freyr.

Diesen Göttern stehen Göttinnen zur Seite, die aber so wenig individualisirt sind, dass man sie sammt und sonders als Formen einer einzigen Erdgöttin, der taciteischen terra mater, unter vielen Namen aufgefasst hat. Dies ist aber aus mehreren Gründen nicht richtig. Hel ist Göttin der Unterwelt noch in anderem Sinne als terra mater. Frija (Frigg), die Gemahlin Odhins, ist gewiss meist Luft- oder Himmelsgöttin. Auch in ihren Hauptfunctionen, ihren Beziehungen zu Geburt und Tod, zu Säen und Ernten, zu Spinnen und Weben, sind die Göttinnen gar nicht oder nur sehr indirect Erdgöttinnen. Allerdings ist bei ihrer geringen Individualisirung sehr schwer oder gar unmöglich zu entscheiden, ob die eddischen Rinda, Gerda, Menglod, die deutschen Perchta, Holda, die Göttinnen, die

im 2. Merseburger Spruch neben Frija vorkommen, und mehrere Andere selbständige Gestalten oder nur Nebenformen, Namen einer oder weniger grossen Göttinnen sind. Das letztere ist wahrscheinlich. Im Cultus lebte die räthselhafte Isis bei den Schwaben (Germ. 9), die Tamfana der Marsen (Ann. 1, 51), vor allem am Niederrhein die Nehalennia, deren Altäre und Inschriften gefunden sind. Am meisten persönlich ausgebildet ist die nordische Freya, die aber wahrscheinlich eine Schöpfung der Skalden ist, welche dem Freyr eine weibliche Gestalt andichteten, auf die sie allerlei, was ursprünglich anderen Göttinnen gehörte, übertrugen. Ebenfalls Eigenthum der nordischen Poesie sind die Valkyren, Schlachtenjungfrauen, die den Sieg verleihen, und die schicksalspendenden Nornen. Bei diesen Gestalten sind die jüngeren und die älteren Elemente äusserst schwer zu sichten. Wenn man sie ganz der späteren Periode zuweist, vergesse man nicht, dass die Valkyren in den deutschen Idisi einen Anhaltspunkt haben, und dass auch eine schicksalspendende Macht wohl nicht ganz spätere Fiction ohne Wurzel im Volksglauben gewesen sein kann.

Aus der „niederen Mythologie“ lassen wir hier dasjenige beiseite, was wohl aus der germanischen Welt uns in seltenem Reichthum und seltener Fülle entgegentritt, aber doch so ziemlich dem gleicht, was wir überall antreffen: Wasser- und Baumcult, Seelen- und Geisterglaube, Besessenheit, Hexen, Währwölfe, Gespenster. Die Seelen der Todten hatten viele Wohnorte (Todtenberge) und verkörperten sich in allerlei Gestalten, z. B. in Mäusen (Mäusethürme, Rattenfänger von Hameln), im Norden wurde die Seele (fylgja) als Begleiterin des Menschen gedacht. Drückgeister (Alp, Mare) und Währwölfe, im Norden die wüthenden Berserker, gehören ebenfalls dem animistischen Gedankenkreis an. Eigenthümlicher germanisch ist die schon erwähnte wilde Jagd oder das wüthende Heer, auch das alte Heer, die in der Luft reitende Todtenschaar, die ursprünglich wohl in keiner Beziehung zu Wuotan stand, als dessen Gefolge sie später gedacht wurde. Besonders aber müssen wir die Riesen und die Elfen beschreiben, in Volksmärchen und in eddischen Mythen treten sie stark hervor, den Elfen wird auch ein Cultus gebracht.

Die Riesen[1] (Jotnen, Thurse, Hunnen, Ente) repräsentiren in der Edda das ältere Göttergeschlecht, mit dem die Asen vielfach verwandt sind. Wir können sie aber nicht als entthronte Götter einer älteren Zeit betrachten; die vermeintlichen Spuren von Riesencultus

---

[1] K. Weinhold, Die Riesen des germanischen Mythus (1858).

sind äusserst schwach. Ihr Charakter ist rauh und wild, ihr Zorn (jotunmodr) ist zu fürchten, in gewaltigen Steinwürfen und Bergversetzungen zeigen sie ihre grosse physische Kraft, namentlich dem Landbau sind sie abhold, wo dieser durchdringt, weichen sie zurück. Man denkt sich die Riesen aber durchaus nicht als absolut böse von Gemüth oder abscheulich von Gestalt: manche Riesenweiber sind verlockend schön, die Riesen sind im Allgemeinen treuherzig und gutmüthig, ihre Weisheit bewahrt die uralten Satzungen (Mimir; auch die Nornen sind Riesentöchter), sie sind kunstfertig in allerlei Bauten. Die vielen Wasser-, Luft-, Feuer- und Erdriesen der Mythen und Märchen auch in Deutschland können wir hier nicht aufzählen. Wohl aber müssen wir ihre Rolle in der Mythologie der Edda genau bestimmen. Diese Rolle ist besonders wichtig bei der Kosmogonie: die Riesen sind die Urwesen, aus dem Leib des Urriesen Ymir ist die Welt gebildet. Mit den Asen sind die Riesen vielfach im Streit, namentlich ist Thor ihr Feind, dagegen geht Odhin sie öfter um Rath an. Der Gegensatz ist nicht scharf ausgeprägt, und bei der Eschatologie kommen die Riesen nur in sehr untergeordneter Stelle vor; denn auf Loki's Verwandtschaft mit ihnen ist nicht mehr Gewicht zu legen als auf die Bande, welche andere Götter ebenfalls mit den Riesen verbinden. Es ist also verfehlt, wenn Manche den Gegensatz zwischen Riesen und Asen scharf zuspitzen und hier etwa den Dualismus der rohen Naturkraft und der geistigen Ordnung erkennen. Der Stoff hätte in diesem Sinne vergeistigt werden können; aber weder die deutschen Märchen noch die Mythographie der Edda haben die Riesen und Asen in dem Sinne umgedeutet, wie Hesiod und Aeschylos es für die Titanen und Olympier thaten.

Die Elfen, Wichte, Zwerge[1], oder wie sie sonst mit ihren vielen, sowohl allgemeinen als besonderen Namen heissen, sind dem mythologischen System viel weniger einverleibt, als die Riesen, wurzeln aber viel tiefer im Volksglauben. Die Edda kennt ihre grosse Kunstfertigkeit, sie haben Thor's Hammer, Freyr's Schiff und sonst manche schöne Arbeit verfertigt. Einige in Voluspa eingeschalteten Strophen erzählen ihre Erschaffung und geben viele Namen von Zwergen in drei Gruppen. Dem Gesichtskreis der Edda lagen aber die Zwerge

[1] Das reiche Material liegt in den Sammlungen der Folklore zerstreut. Unter den Mythologen haben vorzüglich THORPE und J. W. WOLF (Beiträge II, 228—349) es verwerthet. Sehr beachtenswerth bleibt die ausführliche Einleitung der Brüder GRIMM, Irische Elfenmärchen (1826), aus welcher auch ersichtlich ist, wie nahe in dieser Folklore das Germanische und das Keltische (wie andererseits auch das Slavische) sich berühren.

ferner als die Riesen. Im Volksglauben war es anders. Von einem Zwergcultus sind deutliche Beweise vorhanden: das Wort Alfablot deutet ihr Opfer an, noch in diesem Jahrhundert soll man in Schweden Elfenaltäre gefunden haben, wo man für die Kranken Gaben opferte. Das Elfengeschlecht beschäftigte nicht bloss die Phantasie, man kam damit auch im täglichen Leben in Berührung, die Elfen waren persönliche Schutzgeister, sie spielten die Rolle der Vorsehung im Kleinen. Eine allgemeine Erklärung, die auf alle Elfenarten passt, lässt sich nicht geben. Manche stehen mit der Natur in engem Zusammenhang; bei anderen Namen, wie Heimchen, denken wir an die Seelen Verstorbener: weder das Eine noch das Andere darf man aber allen Elfen zu Grunde legen. Grimm hat die verschiedenen Elfenarten in drei Gruppen eingetheilt: die lichten (Liösalfar), grauen oder braunen (Döckalfar) und schwarzen (Svartalfar), diese letzteren sind die Zwerge, sie wohnen unter der Erde, wo sie Schätze hüten, sie sind lichtscheu, oft durch Tarnkappe oder Helhut unsichtbar. Uebrigens giebt es allerlei Elfen- und Zwerggeschlechter, die sich mehr oder weniger in diese Kategorie einfügen lassen: Erdmännchen, Trollen, Truden, Wasserelfen (Mümmelchen, Nixen), welche die Menschen unwiderstehlich in die Tiefe locken, Hauselfen (Kobolde, Poltergeister, worunter Puck, Rüpel, Claus u. a.). Manche Zwerge und Elfen sind aus den Märchen persönlich bekannt: Oberon, Pilwiz, Laurin, Rübezahl, Hans Heiling u. a. Ihr Charakter ist oft freundlich und anmuthig. Sie heissen das stille Volk, gute Holden, friedliche Leute, Liuflingar, Huldre; die Lichtelfen sind durchweg glänzend und hold. Andererseits sind sie den Menschen gefährlich, ihr Blick bringt den Tod, sie stehlen Kinder und schieben Wechselbälge an deren Statt ein, ihr Alpdrücken ängstigt den Schläfer. Bald verfolgen sie die Menschen wirklich aus Boshaftigkeit, bald ist es bloss Neckerei, die allerdings oft Schaden genug anrichtet, bald suchen sie die menschliche Hülfe, z. B. um gebärenden Elfinnen beizustehen. Vielfach ist von Ehen zwischen Menschen und Elfinnen die Rede; man erinnere sich der Geschichten von Melusine und Undine; den rührenden Zug der letzten Erzählung, wo die Elfenfrau sich an den Mann festklammert, um einer unsterblichen Seele theilhaftig zu werden, können wir nicht mehr als heidnisch betrachten. Auch den scheuen Zug der Elfen, deren Flucht manche Märchen erzählen, hat man aus dem Bewusstsein erklären wollen, mit dem Christenthum sei ihr Reich zu Ende. Im Einzelnen harrt hier noch Manches der sichtenden Arbeit, obgleich schon Vieles gesammelt und schön geordnet ist.

Die Kelten.

§ 140.

Litteratur. Viel Material in Revue celtique (seit 1870) und in mehreren Zeitschriften über Archäologie und Folklore. A. Holder, Altceltischer Sprachschatz, wird, wenn es vollendet ist, ein unentbehrliches Hülfsmittel sein. Eine kurze aber gute Uebersicht ist H. Gaidoz, Esquisse de la religion des Gaulois (in Lichtenberger's Encycl. d. Sc. rel.); J. Rhys, Celtic Britain (S. pr. chr. Kn. 1884); Ders., Hibbert Lect. 1886; W. G. Wood-Martin, Pagan Ireland, an archaeological sketch (1895); H. d'Arbois de Jubainville, Cours de littérature celtique, woraus II. Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique (1884), III. IV. Les Mabinogions par J. Loth (1889); früher war Mabinogion ins Englische übersetzt von Lady Charl. Guest (1877); Kuno Meyer and A. Nutt, The voyage of Bran son of Febal (1895, Grimm libr. n. 4); A. Nutt, Studies on the legend of the holy Grail (Folkl. Soc. 1888). Ueber Beziehungen zwischen Kelten und Germanen: H. Zimmer, Keltische Beiträge (Z. f. d. Alt. XXXII, XXXIII, XXXV).

Der keltische Zweig der indogermanischen Familie war ursprünglich über ganz West-Europa verbreitet: diesseits und jenseits der Alpen (vom römischen Standpunkt aus, Gallia cis- et transalpina), in dem ganzen Land vom Rhein bis zum atlantischen Meer, aber auch in manchen rechtsrheinischen Gegenden, Helvetia u. s. w., wie noch heute Ortsnamen bezeugen, begegnen wir den Kelten. Die schwierigen Fragen über die Grenzscheide zwischen Kelten und Germanen wie über die Keltenzüge nach Süd-Europa hat namentlich Müllenhoff erörtert. Die nicht weniger schwierigen Fragen nach den Bevölkerungen, die uns ihre Gräber, Knochen, Geräthe, Steinbauten, Ueberbleibsel in Höhlen und im Driftkies der Flüsse hinterlassen haben, untersucht die prähistorische Archäologie. Wir dürfen aber durchaus nicht diese Urbevölkerungen ohne Weiteres den Kelten zuzählen.

Unser Blick richtet sich auf zwei Länder: Gallien und die britischen Inseln, deren historischen Zusammenhang schon Caesar kannte. Wir können aber nicht die Berichte aus diesen zwei Gebieten zu einem Gesammtbild vereinigen. Ueber die Religion der Gallier bieten die

römischen Schriftsteller[1] ziemlich ergiebige Nachrichten, zuerst Caesar eine knappe, aber inhaltsreiche Beschreibung. Dazu kommen die sehr zahlreichen Inschriften aus der römischen Zeit mit vielen einheimischen Götternamen und Epitheta, wobei es freilich oft unsicher ist, ob wir es mit einer keltischen, einer germanischen oder einer römischen Gottheit zu thun haben. Auch Namenkunde und Folklore, namentlich aus der Bretagne, liefern Stoff. Als höchsten Gott der Gallier nennt Caesar Mercurius, neben ihm Apollo, Mars, Jupiter, Minerva, Dispater als Ahnherr des Volkes. Die römischen Namen sollen auch den Charakter und die Hauptfunctionen der gallischen Götter andeuten; Apollo ist bei Caesar aber vorwiegend Heilgott. Freilich möchten wir gerne wissen, inwiefern diese interpretatio Romana richtig ist; für einen höchsten Gott sind die Attribute des Mercurius, Schirmherr der Künste, des Verkehrs und des Handels etwas sonderbar. Einheimische Götternamen giebt Lucan in ein Paar Versen: Teutates, Esus, Taranis, diese als eine höchste Göttertrias zu betrachten, ist unbegründet. Der Name Teutates klingt an Teutonen an, die neuerdings auch als Kelten betrachtet werden; Esus (Aes) heissen Göttergeschlechter auch in Irland; in Taranis mit seinem Hammer haben Einige den Donnergott, Andere aber Dispater gefunden. Die Inschriften geben überdies eine Menge einheimischer Epitheta: Mercurius Dumias und Arvernus, seine weibliche paredros ist Rosmerta; Apollo Borvo (Bourbon), Grannus (aquae Granni, Aachen), wovon wohl die meisten geographische Bedeutung haben. Auch Wälder und Bäume, Berge, Flüsse und Quellen treten hervor: Dea Abnoba (Schwarzwald), Dea Arduinna, Vosegus; Inschriften gewidmet sex arboribus, Fatis dervonibus; ferner Flüsse, Sequana, Icaunus (Yonne), Quellen, Dea Clutonda, Dea Acionna. Auch die gewiss keltischen Matres (Matronae auch Matrae)[2], die meist in Gruppen von drei durch ganz West-Europa verehrt wurden, sind durchaus örtlich bestimmt. Sie sind Schirmgöttinnen; man meint sie in den weissen Damen und manchen guten Feen wiederzufinden.

In der gallischen Religion tritt die Priesterschaft der Druiden besonders in den Vordergrund. Schon manche alten Schriftsteller, wie Timagenes (bei Ammian) leiten die Weisheit der Druiden von

---

[1] Caesar d. B. G. VI 13—19; Lucan, Phars. I 445 sqq.; Plinius, Hist. Nat. XVI 95, 249—151, cf. XXIV 103 sq., XXIX 52 sq., XXX 4, 13; Diodor Sic. V 31; Ammian Marc. XV 9; Strabo, 197 sq.; Tacit., Ann. XIV 30, Hist. II 61, IV 54.

[2] M. Ihm's Artikel in Roscher's Myth. Lex. Lief. 31, wo ein Verzeichniss ihrer vielen Epitheta und eine Uebersicht der Litteratur gegeben wird.

Pythagoras ab und meinen, wie auch noch neuere Forscher, die Druiden hätten geheime Weisheit in tiefsinnige Symbole eingekleidet. Dagegen vergleicht sie GAIDOZ mit den Priestern wilder Stämme und erniedrigt ihre Kenntnisse zu „un peu de physique amusante“. Weder die eine noch die andere Ansicht ist aus den Quellen zu belegen.

Die Druiden bildeten eine organisirte Priesterschaft, deren Mittelpunkt Carnutum war. Ihr Haupt wurde aus ihrer Mitte gewählt. Sie bildeten keine erbliche Kaste, sondern recrutirten sich aus den besten Jünglingen des Volkes. Diodor und Ammian nennen 3 oder 4 Namen von Abtheilungen oder Würden der Druiden; Caesar kennt diese nicht, nennt aber wohl die vielen Vorzüge, auf denen der Einfluss der Druiden beruhte. Dieser Einfluss war vor Allem ein politischer: der Aeduer Divitiacus, der als Abgesandter und Freund nach Rom kam und den Cicero gekannt hat, war ein Druide; später erwähnt Tacitus mehrere Druiden, die zum Kampf gegen Rom anfeuerten. Persönlich zogen sie nicht in den Krieg, waren auch von Abgaben frei; das Strafrecht beruhte aber bei ihnen, und die Widersetzlichen konnten sie mit Interdict strafen und von den heiligen Handlungen ausschliessen. Der Cultus war blutig; Menschen, besonders Uebelthäter wurden den Göttern geopfert. Eine eigenthümliche Ceremonie beschreibt Plinius: die Druiden mussten in weissen Gewändern bei Mondlicht die Mistelpflanze (guy) mit goldener Sichel vom Eichenbaum abschneiden und in ein Tuch sammeln, um daraus einen Heiltrank zu bereiten. Die tiefsinnig-symbolische Bedeutung, welche viele dieser Handlung beimessen, lassen wir dahingestellt. Im europäischen Volksglauben und Brauch kommt die Mistel oft vor.

Die Druiden wirkten auch mantisch und übten die Heilkunst. Besonders aber waren sie Erzieher der Jugend. Sie weihten diese ein in eine Lehre, die mündlich in Versen überliefert, nicht aber schriftlich fixirt war, und für deren Erforschung man oft ein zwanzigjähriges Studium brauchte. Diese Lehre soll sich mit der Kosmologie und der Bewegung der Sterne befasst haben (Caesar), ihr Mittelpunkt scheint aber der Unsterblichkeitsglaube gewesen zu sein; wie man denn auch dem Todten manches für seinen Bedarf ins Grab mitgab, und den Lebenden Geld lieh mit einem Zahlungstermin im Jenseits. Auch Seelenwanderung lehrten die Druiden, als Sporn zur Tugend und zur Bekämpfung der Todesfurcht.

Die Stellung der Römer diesen Druiden gegenüber ist mit der Zeit ganz umgeschlagen. Caesar stützte sich auf die Druiden im Kampf mit den Equites. Nach der Eroberung wurde aber das umgekehrte Verhalten die Regel. Die gallischen Equites fanden in Rom Ehren-

stellen, der Einfluss der einheimischen Druiden auf das Volk musste aber gebrochen werden. Der Grund der Verfolgung war also ein politischer, keine religiöse Intoleranz. Allerdings waren die Römer stark unter dem Eindruck der Grausamkeit und Rohheit des druidischen Cultus. In drei Zeilen spricht Lucanus von Teutates „sanguine diro placatur immitis“, Esus „horrens feris altaribus“, Taranis „ara non mitior Scythicae Dianae“. Solche Menschenopfer mussten die Römer untersagen und dabei den politischen Einfluss der Druiden brechen. Tiberius „sustulit druidas et hoc genus vatum medicorumque“ (Plinius); von Claudius heisst es sogar, dass er die Religion der Druiden „penitus abolevit“ (Sueton).

Ist also in Gallien das Keltenthum von der römischen Cultur verdrängt, so drang auf den britischen Inseln schon früh das Christenthum durch, und im reinkeltischen Irland war es bereits ungefähr um 400 einheimisch. Diese Kelten theilt man gewöhnlich ein in zwei grosse Klassen: in den irischen oder goidelischen Zweig und den britischen, wozu das Kymrisch oder Welsch gehört und auch die Armorica jenseits des Canals. Die Kelten der britischen Inseln haben uns eine umfangreiche Litteratur hinterlassen. Ich denke hierbei nicht so sehr an die lateinischen Schriften: Gildas, de excidio Britanniae (± 560), womit das Keltenthum zuerst „in die Weltlitteratur eintritt“ [1], Nennius Historia Britonum, ein Werk aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, worüber heutigen Tages eifrige Controversen geführt werden, als ich die irischen Quellen meine. Vom 5. Jahrhundert an war Irland ein Cultursitz, die classische Litteratur wurde dort studirt in einer Zeit, wo die Kenntniss des Griechischen im übrigen West-Europa nahezu verschollen war, im 7. Jahrhundert stehen die Iren an der Spitze der Cultur, und noch in den Schulen der Karolingerzeit waren sie die gesuchtesten Lehrer. Diese irische Cultur war nun allerdings eine classische und christliche, sie hat aber auch manche einheimischen Sagen aufbewahrt, und diese später, namentlich in der Vikingerzeit, bei der Berührung mit Dänen und Normännern entwickelt. Die Manuscripte von Dublin, worin diese Litteratur vorliegt (Book of Ulster, Book of Leinster) und die erst im jüngsten Jahrzehnt ergiebig ausgebeutet werden, sind freilich nicht älter als das 12. Jahrhundert, aber sie fussen auf christlichen Quellen, die mehrere Jahrhunderte höher hinaufreichen müssen. Diese Manuscripte enthalten allerlei Texte: grammatische, juridische, medicinische, historische (An-

---

[1] A. Ebert, Allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginn des XI. Jahrhunderts (3 Bde, 2. Aufl., 1889).

nalen und Genealogien), dichterische Erzählungen. In den Legenden darf man nicht aus Furcht vor Euhemerismus die historischen Erinnerungen verkennen, wie z. B. Rhys die historische Figur des Dichters Taliessin (13. Jahrhundert) zu einem Sonnengott macht. Gewiss lassen sich aus den beiden Hauptcyclen irischer Erzählungen: der von Ulster, dessen Helden Conchobar mac Nessa und Cuchulin sind, und der jüngeren von Munster über Finn und Ossin, manche historischen Züge direct oder indirect herausschälen; es bleibt aber immerhin ein Kern von Naturmythen übrig. Auch nicht wenig germanische Elemente hat Zimmer in diesen Sagen nachgewiesen.

Die Reinerhaltung heidnischer Mythologie ist nirgends weniger wahrscheinlich als bei einem Volke, das durch mehrere Jahrhunderte classischer und christlicher Bildung so viele fremden Elemente in sich aufgenommen hat wie das irische. Manches in den Sagen ist gewiss Nachklang aus Virgil, aus Ovid oder aus der Bibel und christlichen Legenden, um von historischen Erinnerungen zu schweigen. Dennoch werden die ursprünglichen Mythen wohl den Grundstock bilden, wenn wir diesen auch nur selten wiederfinden können. Was im Einzelnen von den Göttern Tuatha Dé Danann, von ihrem Kampf mit den riesigen Fomore, von Nuada mit der silbernen Hand, von der Göttermutter Anna, den Göttergeschlechtern der Aes Trebair und Aes Side, den uralten Ansiedlern und Bewohnern Partholon und den Firbolg, von der Schlacht von Mag-Tured im Sommer und von so vielen anderen Gestalten und Geschichten zu halten sei, wage ich nicht zu entscheiden. Die mythologischen Systeme von Rhys und von d'Arbois machen den Eindruck verfrühter Versuche, worin das reiche Material systematisirt ist, ehe die Detailkritik die einzelnen Partien wirklich brauchbar gemacht hat. Auf eine ausführliche Darstellung wie auf eine allgemeine Charakteristik des irischen Heidenthums müssen wir also gewiss jetzt noch verzichten. Wie schwierig im Einzelnen die Untersuchung ist, kann man ersehen aus den interessanten Studien Nutt's über die Imrama, Erzählungen von Seefahrten (Maelduin, Bran = Brandan) des irischen Mittelalters, worin vieles über das Jenseits und Götterland gefunden wird, das in der Litteratur und Folklore vieler Zeiten und Völker interessante Parallelen hat.

Noch finden sich manche irischen Sagen und Mythen in einer Sammlung, welche aus der Zeit der irischen (goidelischen) Ansiedlung in Wales stammt und als Mabinogion bekannt ist, ein Manuscript aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, als red book of Hergest im Jesus College zu Oxford aufgefunden. Aus diesem Mabinogion

stammen mehrere der beliebten Erzählungsstoffe des Mittelalters[1], welche auch in der Litteratur unseres Jahrhunderts wieder eine grosse Rolle spielen: Peredur (Parcival), die Dame des Sees, Tristan und Isolde, Artus. Sie bilden den Hauptantheil der Kelten an der Weltlitteratur, wenn sie auch direct für die Kenntniss des keltischen Heidenthums nicht zu verwerthen sind. Ueberhaupt treten uns die Kelten auch in Märchen und Sagen der Folklore, wie in den grossen Männern, die aus den Gegenden rein-keltischen Blutes hervorgegangen sind, entgegen als Leute von reicher poetischer Begabung, dem praktischen Leben abgewandt, aber mit lebhafter Phantasie ausgerüstet. In selbständigen religiösen Bildungen ist dieser Geist aber nicht verkörpert worden.

[1] Ueber den grossen Einfluss keltischer Motive auf die mittelalterliche Litteratur kann man sich belehren in den schönen Büchern von G. Paris, La poésie au moyen-âge (2 vol., 1885, 1895), La littérature française au moyen-âge (1883).

Register.



